

سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم
٨

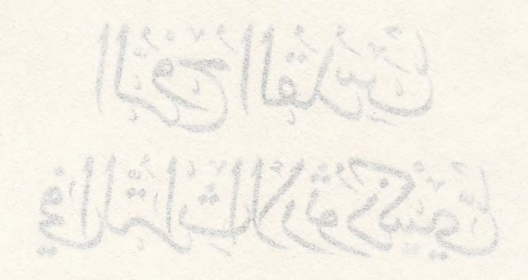
پول إڤدوكيموف

الروح القدس في التراث الأرثوذكسي

نقله إلى العربية
المطران الياس نجمة

قدم له
المطران جورج خضر

الروح القدس
في التراث الأرثوذكسي



طبعة أولى

١٩٨٩

*

منشورات

المكتبة البولسية
شارع لبنان - بيروت - ص.ب : ٤٤٥٩-١١ لبنان
هاتف : ٤٤٤٩٧٣ - ٤٤٨٨٠٦ - ٤٤٩٨٠١
شارع القديس بولس - جونيه - ص.ب : ١٢٥ لبنان
هاتف : ٩١١٥٦١ - ٩٣٣٠٥٢

و

المنشورات الأرثوذكسية
شارع الراهبات - طرابلس (لبنان)
هاتف ٤٣١٥٤٩ - ٦٢٥٧٥١

سلسلة

الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

٨

پول إڤدوكيموڤ

الرّوح القدس في التّراث الأرثوذكسيّ

نقله إلى العربيّة
المطران الياس نجمة

قدّم له
المطران جورج خضر

منشورات

المكتبة البولسيّة — المنشورات الأرثوذكسيّة

ظهر هذا الكتاب بالفرنسيّة بعنوان :

PAUL EVDOKIMOV

L'ESPRIT SAINT DANS LA TRADITION ORTHODOXE

LES EDITIONS DU CERF
29 Boulevard Latour-Maubourg
PARIS VIIe

1969

مقدّمة

المطران جورج خضر

عندما يكون جهل العقيدة عميمًا أو إغفالها خطّة ، يأتي كتابٌ كهذا نسماتٍ منعشة . العقيدة كما تجلّت في فكر الآباء ومثلما انسكبت في المجامع متّصلة بلا ريب بالفلسفة اليونانيّة وتستخدم مَقولاتها ولو طوّعتها للإنجيل . لذلك لا تأتي سهلةَ المنال . قد يفسّر هذا ابتعادَ العامّة وبعضٍ من الخاصة عن الانشغال بها متذرّعين ببساطة الإنجيل . ولكن ما يؤلم في العمق أن الغَفلة عن الشأن العقدي عظُمت بانتشار الحركة المسكونيّة عندنا ، في حين ان الصلابة في العقيدة ازدادت في العالم بعد ان أحسَّ القوم أن شرط المسكونيّة معرفةُ المذهب والتدقيق فيه . غير أن الحدّة في كل أسرة كنسيّة خارج مناطقنا لم يفقد الساعين الوجدان الوحدوي . أما عندنا ، حيث المجاملة تسود العلاقات البشرية وحيث تعبٌ من انقسام تاريخيّ يسوس الحياة ، أخذ بعضٌ يشعرون أن حَجب الشأن العقدي والسكوت عن خصائص الكنائس شرطٌ لإشاعة الإحساس بالوحدة . وقد تفاقم هذا بعد المجمع الفاتيكاني الثاني وانطبعت مسكونيّته في ديار المشرق حمى تقود الى الكلام السطحي عن وحدة الإيمان والى ما يجعلنا نبدو واحدًا وما نحن بواحد . كأنّ المهمّ عند هؤلاء أن نظهر معًا أو نتظاهر في اختلاط طقوسيّ ومشاركةِ عباداتٍ هي نقيضُ كل كلام في الكنيسة وفي قوانينَ بنيويّة لها .

في جوّ اللاإكتراث لما «دفع مرة للقديسين» تأتي هذه الترجمة شاهدةً على الأهمية القصوى التي للعقيدة وفكر الآباء المحيط بها ينبوعًا لها أو مصبًّا . ونرجو ألّا تغدو صرخةً في واد . وإذا أقدم أسقف ملكيّ درَّس اللاهوت طويلاً على تعريب كتاب أرثوذكسيّ كهذا يكون أتانا دليلٌ آخر ، أسطع من كلمات التودّد ، على أن في مناخ العلاقات الكنسية شيئًا جديدًا . لقد اقتحم المطران الياس نجمة مشكلة اللغة اللاهوتيّة العربيّة وهي صعبة المراس . ربما يسهل هذا على من تدارس اللاهوت الذي وضعه آباؤنا اللاهوتيّون العرب منذ القرن الثامن الميلادي ، وكان أعظمهم ضليعًا من اليونانيّة ومطّلعًا على فكر الفلاسفة الإسلاميّين .

وفي نقل التراث المسيحي العربيّ وفحصه – ونحن لا نزال في الخطوات الأولى – يعود أكثر الفضل الى علماء كنيسة الروم الكاثوليك.

غير أن قارىء الكتاب الذي بين أيدينا سوف يتعزّى عن وعورة المدلولات اللاهوتية بما يفيض عنها من روح. إن هذا الجفاف البادي تختفي فيه واحات النجوى. فما توخّاه الآباء من الفكر هو القربى، فما كان الفكر هذا سوى التعبير عن السفرَ في الله والإقامة فيه. فالعلاقات القائمة بين الأقانيم الإلهية هي علاقات محبّة. وهنا أتجاسر على طرح هذا أن يوحنا الحبيب، في رسالته الأولى الجامعة، لمّا قال «الله محبّة» (٤ : ٨) إنما أراد أن يجعل المحبة الاسم الحقيقي لله. فالله تسميةٌ رمزية مأخوذة من اللغات السامية ومرتبطة بتصوّر للألوهة قائمٍ في حضارات الشرق الأدنى. ولكن المضمون التوراتيّ للكلمة هو أن طبيعة الله أو وحدته هي المحبّة. هذا ما رآه القديس كيرلس الاسكندري قديمًا. اللاهوت ليس مبحثًا نظريًّا وما هو ترجمة للوحي فلسفيّة، ولكنه رؤية. اللاهوت ينبع من الصلاة ويغذّيها. فالعقل المحض الذي هو مرجع نفسه ليس عندنا مصدرًا لتأمل السرّ الإلهي. فبسبب من هذا السرّ أصبحت قلّةٌ من المؤمنين مسارّي الله يخطبون ودّه في حقيقته الداخليّة ويجعلهم هو ناطقين بهذا السرّ «حسبما استطاعوا»، فيأتي كلامهم صدًى لذوقهم وحدانيةَ الله. هذه الوحدانيّة التي لا تجوز عليها مقولة العدد هي أن الرب ليس مثله شيء وأن نقاوة القلب وحدها تدركه. ولكن الكلام الموحَى والموحي كلامٌ متصل بالبَشر وبما أَلِفوه على ألسنتهم.

هذا بقي حيًّا بعد الآباء في الكنيسة الأرثوذكسية التي ترسو على القاعدة القديمة، «قاعدة الصلاة هي إياها قاعدة الإيمان»*. فالإيمان إيمان الكنيسة المنتصبة للصلاة، وصلاة الجماعة تكشف المضمون الإلهي، فإنها تتلقّاه إذا تطهّرت لتدعو. هذا مبدئيًّا ما تدين به الكنيستان. غير أن المشارقة فعّلوه بنوع فريد لأنهم شعراء الله. وفي الأسرة الشرقيّة اختبرت الكنيسة الروسيّة بخاصة، ومنها صاحب الكتاب، روحانيّة العقيدة، طابعها الصوفيّ ولباسها الليتورجيّ، ولا سيّما أن هذه الكنيسة لم تعرف عند تنصّرها وطأة العقلانيّة الهلّينية. إنها شاهدت بهاء العبادات البيزنطية وأخذت بها. لست أعتقد أن الروح السلافيّة شوّهت دقّة الفكر اليوناني، كما يذهب الى ذلك بعضهم، ولكن هناك تقبّل للأرثوذكسية يختلف باختلاف الشعوب، على وحدة الإيمان الصارمة. بافل يفدوكيمف، صاحبُ الكتاب،

* Lex orandi, lex credendi

عاش في هذا المناخ. وكان لي أن أعرف الرجل عن كثب وأن ألمس تأثيره في أوروبا، ولا سيّما في فرنسا، حيث يُعتبر شاهدًا للحياة الأرثوذكسية ورسولاً عبّر باللغة الفرنسيّة عن عبقريّة كنيسته في موقف حواريّ ولم يكتب إلا هو وفلاديمير لوسكي بهذه اللغة.

ما قرّب الرجل الى الفرنسيّين أنه كان لاهوتيًّا وفيلسوفًا بآنٍ، يحسّ بالحضارة الغربيّة إحساسًا شديدًا ويوحّد بين الإلهيّات والجماليّات. والبيئة التي عاش فيها طويلاً بيئة مسكونيّة. ثم غدا أوثق اتصالاً بالمجتمع الأرثوذكسي فأسهم في إطلاق «سندسمس»، رابطة حركات الشبيبة الأرثوذكسية في العالم، وعلّم في معهد القديس سرجيوس اللاهوتي الذي درّسَت فيه طليعةُ اللاهوتيّين الروسيّين المهاجرين، وَمَن نَشّأتهم هذه الطليعة. في السنة الـ ١٩٥٩ أصدر يفدوكيمف كتابه «**الأرثوذكسيّة**»، ومن بعده صدر له «**عصور الحياة الروحيّة**» في الـ ١٩٦٤، ثم في الـ ١٩٧٠ «**فنّ الإيقونة، لاهوت الجمال**».

أخذ تأثيره يزداد في الأوساط الكاثوليكيّة الرافضة للأصوليّة الضيّقة وللجحود المتفشّي، وكانت تسعى الى ذلك التراث الراسخ في الحريّة، فدعي صاحبُنا الى الدورة الثالثة من المجمع في رومية. وفي اجتماعٍ للمراقبين أسبوعيّ، فيما كانت تناقش الوثيقة «الكنيسة والعالم»، أخذ يتحدّث عن قوة التجلّي التي يهبها الروح القدس وعن الرهبانيّة حيث تظهر هذه القوة. وكان لأفكاره صدًى في (فرح ورجاء)*. ولما تأسس المعهد العالي للدراسات المسكونية فرعًا من المعهد الكاثوليكي في باريس، دُعي الى التعليم فيه. وجعل من دروسه مادة كتابه «**الروح القدس في التراث الأرثوذكسي**». في هذا الإطار بالتالي يجب أن نفهم الكتاب. نحن مع محاولة تأليفٍ بين التراثين الشرقيّ والغربيّ لم يُردها يفدوكيمف هيّنةً بل محاولةَ تجاوزٍ للخلاف. قد لا يذهب الكثيرون من علمائنا الى ما ذهب اليه، ولكنه أثار مشكلة أساسيّةً لا مفرّ من التعامل وإياها بانتباه كبير.

* * *

المرجعيّة في الفكر الذي ساد كنيسة الشرق كان ولا يزال الى حدٍّ كبير القديس فوتيوس بطريركُ القسطنطينية الذي رفض إضافة عبارة «**والابن**»* على دستور الإيمان القائل بانبثاق الروح من الآب. تسرّبت الإضافة الى مجمع طُليطِلة في إسبانيا في السنة الـ ٥٨٩، وقد قال بها ضدّ هراطقةٍ آريوسيّين من شعب الوزيغوط، ووافقت على ذلك مجامعُ غربيّة محليّة.

---

* Gaudium et Spes   * Filioque

ولكن البابا لاون الثالث رفض ذلك وتمنّع بخاصةٍ عن تلاوة الإضافة في القداس الإلهي ونقش الدستورَ بنصّه القديم على لوحتين من الفضة وضعتا في كنيسة القديس بطرس الرسول. ثم شيئًا فشيئًا قُبلت الإضافة حتى ارتضاها مجمع لاتران في السنة الـ **١٢١٥** في عهد البابا إينوكنتيوس الثالث، وكرّسها مجمع ليون نهائيًا السنة الـ ١٢٧٤، وبذا تباعد الغرب عن تراث الآباء الأوائل ولم يتأمل في الثالوث إلا من خلال لاهوت أوغسطينيّ ضيّق.

قاومت الكنيسة البيزنطيّة الإضافة لسببين: أولهما قولها إن المجامع المسكونية منعت صريحة أي تعديل في الدستور وربطت كل تعديل بمجمعٍ مسكوني؛ وثانيها أن «**والابن**» خطأ لاهوتي. وقد بيّن فوتيوس في كتابه: «**المدخل الى الروح القدس**» أن التعليم الغربي يخلّ بالتوازن القائم في الثالوث بين الوحدة والتنوع. فقد كان، منذ القديم، تباين في منهج المبحث الثالوثي. فاللاتين ينطلقون من الجوهر الإلهي ويعتبرونه وحده مبدأ الوحدة في الثالوث. وعلى ضوء الجوهر كانوا يتحدثون عن الصِلات بين الأقانيم. في حين أن أهل الشرق كانوا ينطلقون من التمايز القائم بين الأقانيم ومنه يفحصون وحدة الجوهر. في رأي أهل الشرق كان التعليم عن «**والابن**» القائل بأن الروح القدس منبثقٌ من الآب والابن معًا مجرّدَ استنتاج لعقيدة التساوي في الجوهر بينهما، فكان اللاتين بذلك يضعفون «وحدة الرئاسة» التي للآب ويضحّون تاليًا بتمايز الأقانيم في سبيل «وحدة الجوهر المشتركة». في الرسالة التي وجهّها فوتيوس السنة الـ ٨٦٨ الى بطاركة الشرق ان القول بأن الآبَ علّةُ الابن وأن الآبَ والابنَ معًا علّةُ الروح يوجب أن يكون الآبُ والابنُ والروحُ علّةً لأقنوم رابع والأربعةُ لخامس إلى ما لا نهاية له؛ وأيضاً ان الانبثاق من الآب كاملٌ ولا حاجة الى القول بأكثر. فإن كل ما يقال في الثالوث المتساوي الطبيعة والجوهر إما أن يكون عامًّا الثلاثة أو خاصًّا بواحد منهم. فإن كان صدورُ الروح لا عامًّا لهم ولا خاصًّا بواحد ينتج أنه ليس انبثاق للروح في الثالوث رئيس الحياة الكلي الكمال.

من هنا يتبيّن أن موقف فوتيوس نشأ من الحرص على تحاشي الخلط بين الوحدة الثالوثيّة وتنوع الأقانيم.

الإقبال على الوحدة الإلهيّة من وجهةٍ تبدو فلسفيّة، يخيف الأرثوذكسيّين دومًا، وبعامة يخيفهم خلطُ الفلسفة باللاهوت، ذلك الخلطُ الذي يهدّد اللاهوت الغربيّ باستمرار. ولكن السبب الأول لرفض الإضافة هو أن الغرب تفرّد بها على حساب الكنيسة الجامعة.

ويبدو الآن لغير لاهوتيّ كاثوليكيّ أن الكنيسة المحليّة – ورومية كنيسةٌ محليّة – لا سلطة لها على العقيدة والتعبير عنها.

لم يكن فوتيوس جاهلاً للفكر اللاتيني ولو لم يقرأ اللغة، فلم ينكر أن الإضافة لها أصولٌ فيه، ولكن عنده أنها تعابير غير موفقة هدفها حميد وهو إثبات إلوهيّة الابن. والروح ليس غريبًا عنه. ولكن هذه التعابير إن أخذت مداها المطلق تصبح بدعة. صحّ أن فوتيوس هو القائل إن الروح ينبثق من الآب وحده. كلمة «وحده» لم ترد في التراث السابق بحرفيتها ولكن لا يبدو لي أن مضمون تعليمه يختلف عن مضمون القديس يوحنا الدمشقي القائل:

«نؤمن بآب واحد، مبدإٍ الجميع وعلّتهم. لم يلده أحدٌ وهو وحدَه أيضاً غيرُ معلول ولا مولود... وهو مصدرُ الروح القدس... أما الروحُ القدس، فينبثق من الآب لا بالولادة بل بالانبثاق... نؤمن أيضاً بالروح القدس الواحد، الربِّ المحيي، المنبثقِ من الآب والمسجودِ له والممجَّدِ مع الآب والابن... منبثقٍ من الآب وموهوبٍ بالابن فتناله الخليقة كلُّها. خالقٌ بذاته، يكوّن الكل ويقدّسه ويعتني به. قيّومٌ بأقنومه الخاص، غيرُ مفترق ولا منفصل عن الآب والابن. له كل ما للآب والابن عدا اللاولادة والولادة... أما الابن فهو من الآب بالولادة. والروحُ القدس هو أيضاً من الآب، لكن لا بالولادة بل بالانبثاق. ونحن نعلم أن هناك فرقًا بين الولادة والانبثاق لكننا نجهل كيفيّته. وإننا نعلم أيضاً بأن ولادةَ الابن وانبثاقَ الروح القدس من الآب كانا معًا».

(**المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ**، الرأس الثامن، المقالة الثامنة).

لا أرى فوتيوس ضيّق هذا التعليم، ولئن أكّد بنوع خاص أن علاقة الروح بالابن هي أنه رسوله في أزمنة الناس، وقد صار هذا تراثًا. فالقديس سمعان اللاهوتي الحديث يؤكد أن الروح منبثق من الآب، «ينبثق مع الابن». وفي موضع آخر يقول: «إن الروحَ القدس هو روحٌ لأنه ينبثق من الآب ويُعطى بالابن او عبر الابن* الى غير المستحقّين».

لم يخرج القديس مرقس الأفسسي في مجمع فراري – فلورنسا عن هذا التراث عندما أكد أن الانبثاق بالابن يعني الإرسال الزمنيّ... ولكن هذا الخطّ لا يحول دون قيام العلاقة بين الابن والروح في الأزليّة. ولكن الجدل اللاتيني ذهب في تصوّرنا، بدون حق، الى أن عبارة «الانبثاق بالابن» من شأنها أن تزكّي الإضافة اللاتينيّة على الدستور. هنا نجد

---

* διὰ τοῦ γιοῦ

غريغوريوس القبرسي في القرن الثالث عشر يوضح العلاقة الأبوية بمحاولة تبدو توفيقيّة :

«إن الروح القدس له انبثاقه من الآب ويقوم من الآب حسب العبارة الكاملة التي سلّمنا إياها المخلص. فإن الآب علّة كيانه وسببه. إن بعض القديسين يقولون إنه ينبثق من الآب بالابن ؛ ويقولون هذا بورع. ليس أن وجود الروح من الآب ناقص ، أو أن الابن هو تمامًا سببه ، وحيدًا كان أم مع الآب. ولكنهم يريدون ان الروح بقيامه بصورة كاملة من جوهر الآب فإنه يرافق الكلمة ، وأنه به يجيء ويسطع ويظهر حسب بهائه الأبدي والسابق للأبديّة».

هذا ما قبله المجمع القسطنطينيّ الذي دعاه السنة الـ ١٢٨٥ برئاسته ردًّا على مجمع ليون الاتحادي. هنا غريغوريوس يكشف المرافقة الأزلية بين الكلمة والروح ، مطلاً بذلك على الفكر اللاتيني ، دون أن يخلط بين انبثاق هو من الآب حصرًا والسطوع او الظهور الذي كان بالابن.

هذا المنحى الذي أراد صاحبه فيه أن يلقى الفكر اللاتيني نحاه أيضاً القديس غريغوريوس بالاماس في القرن الرابع عشر، فقال :

«الصلاح الذي ينبثق ، لكونه كلمة ، بالولادة من الصلاح العقلي الذي هو ينبوعه ، لا يمكن إدراكه ، لمن تأمل ، من دون نسمة. وهكذا الإله كلمة الله معه الروح القدس المنبثق من الآب... والروح الذي يتحدث عنه هو بالنسبة الى الكلمة الفائق مثل محبة لا ينطق بها لهذا الكلمة من قبل الذي ولده. وبهذه المحبة ، الكلمة الابن الحبيب للآب يحبّ الروح بالتبادل. والمحبة بينهما مشتركة ، ذلك أن الروح يجيء من الآب مع الابن ويستقرّ فيه... هذا الفرح المشترك بين الآب والابن قبل الدهور هو الروح القدس وهو لهما بالمشاركة ورسولهما معًا الى القديسين، وإن استمدّ وجوده الشخصيّ من الآب وبذا ينبثق منه شخصيًّا».

يشبه هذا ما قاله أوغسطين عن الروح.

في هذا المقطع بالذات لا يستعمل بالاماس مصدر الانبثاق إلا في كلامه عن الروح. ولكن بالعودة الى نصوص أخرى يوضح أن الأقنوم ينشأ من الأقنوم ؛ فإذا قبل اللاتين أن الآب والابن هما مصدر الروح ، فيجب أن يعترفوا أيضاً أن الابن مساوٍ للآب في الأقنومية * . ويرجعنا بالاماس الى القديس كيرلس الإسكندريّ الذي يؤكد أنّ الروح يأتي

* Ομοϋποστατος

منهما معًا او من الابن او بالابن فيقول :

«إذا سمعت أن الروح القدس ينبثق منهما كليهما لأنه يجيء جوهريًّا من الآب بالابن فيجب أن تفهم تعليمه بهذا المعنى : ما يحنو (أو ما يندفق) هو قدراتُ الله وأفعالُه الجوهريّة وليس أقنوم الروح الإلهي».

ويعود الى التأكيد :

«إن أقنوم الروح القدس لا يأتي من الابن ، لا يعطيه أحد ولا يقبله أحد ولكنها النعمة الإلهيّة والفعل الإلهيّ».

نحن نعرف أن بالاماس هو الذي بلور التمييز بين الجوهر الإلهي والفعل الإلهي غير المخلوق وكان هذا أساسًا لقوله بعدم مخلوقيّة النعمة. عندنا الجوهر الإلهي الذي لا يساهمه أحد من المخلوقات ، والفعل الإلهي الذي تساهمه المخلوقات. ويرغب بالاماس ، استنادًا الى هذا ، في تليين المواقف تجاه اللاتين ، فيقول عن الروح من حيث هو فعل «إنه يندفق من الآب بالابن وإن شئت يندفق من الابن على كل مستحقّيه».

مما سبق نلاحظ أن بالاماس يميّز بين الروح من حيث هو أقنوم والروح من حيث هو معطًى للقديسين. هذا الأخير هو النعمة غير المخلوقة وبذلك تفيض من الآب والابن معًا ، أي نحن هنا في حديث عن الروح القدس في نطاق التدبير وليس في نطاق اللاهوتية. هل يمكن القفز الى هذا من ذاك؟ إن تفهّمًا شرقيًّا للإضافة اللاتينيّة – في اعتقاد قدّيسنا – ممكن من خلال موقف بيزنطيّ عن النعمة غير المخلوقة ، ولكن عقيدة النور غير المخلوق حدّدها مجمعا القسطنطينيّة البالاماسيّان في منتصف القرن الرابع عشر، ولم تقل بهما الكثلكة ، ويكون قد سعى هذا الأب العظيم أن يصالح الغرب في هذا الباب على أرضيّة غير مشتركة.

بعد بالاماس عاد الأكثرون الى الموقف المتصلّب ، ولا سيّما أن الكلام اللاتيني في الروح القدس ارتبط بنشوء الكثلكة الشرقيّة في بولونيا في القرن السادس عشر، ثم بانتشارها الى سوريا والبلقان وروسيا. نقل هذا التعليم أساتذة اللاهوت العقدي أمثال روسيس وأندروتسوس وترمبلاس في اليونان ، والمتروبوليت مكاري في روسيا. غير أن الخصم العنيد لـ «والابن» في العصر الحديث يبقى اللاهوتيّ الروسيّ المهجريّ الكبير فلاديمير لوسكي. وأهميّته أنه يرى التصادم بين الموقف الأرثوذكسي والموقف الكاثوليكي حول انبثاق الروح قائمًا في رؤيتين مختلفتين للثالوث. لا ريب أن مناظرة عتيقة كهذه لا يمكن ان تكون كلاميّة

وحسب ، بحيث يقول الواحد ما يقوله الآخر بعبارة مختلفة ، وقد رأينا من بعد ظهور الاختلاف أن له ما هيّأ له في رسالة اوغسطين في الثالوث ، وله بلا شك دعامته الكبرى عند توما الأكويني. ويبيّن لوسكي كيف أن الثالوثيّات أنظومة كاملة في كلّ كنيسة ، فيربط إضافة «والابن» باللاهوت اللاتيني الذي يرى أن الأقنومية هي صلة الضدّية* . فالروح القدس في هذه النظرة يجب أن يدلّ على وجه ذي صلة بالآب والابن بما هو مشترك بينهما. وعند لوسكي ان هذا الموقف التومائيّ نتيجة حتميّة لأوليّة الجوهر بالنسبة الى الأقانيم في الذهن الغربيّ والى نوع من القراءة الفلسفيّة للاهوت.

يبدو لي أن هذا الموقف لا يختلف عن موقف فوتيوس وذلك بتأكيد لوسكي على عبارة «من الآب وحده» وبفهمه مرادفًا للفكرة التراثيّة عن «وحدة الرئاسة» للآب. غير أن لوسكي يتميز بأنه لا يقبل عبارة «بالابن» التراثيّة على أنها تعني الإرسال الزمني ، ولكنها تدلّ على شيء حاصل في اللاهوت نفسه ، ولكن لا في جوهره بل في قدراته أو أفعاله. «بالابن» لا تدلّ على علاقة أقنومية في الأصل ، ولكن على مجد الله او سطوعه الأزلي الى الخارج ، وذلك استنادًا الى التمييز بين الجوهر والأفعال. فالروح القدس من حيث انبثاقه يصدر من الآب فقط . من جهة أخرى هو بامتيازٍ أقنوم ظهور الإله وفيه نعرف الثالوث المقدس. على هذا يوضح لوسكي أن الأرثوذكسيين مزوّدين بالتمييز بين الجوهر والأفعال يدركون أن الروح في وجوده الأقنومي ينبثق من الآب فقط . ولكن إذا رأينا إليه خارج الجوهر وأزليًا معًا فإنه ينبثق بالابن. هكذا يفيد لوسكي من تعليم بالاماس ليجد رباطًا بين الروح والابن ، ولكنه ليس الرباط الأقنومي القائم بين معلول وعلّة.

هناك مواقف أكثر لينًا من خط فوتيوس – لوسكي. هذا دشّنه اللاهوتي والمؤرخ ب. بولوتوف في أطروحاته عن «والابن» الموضوعة السنة ١٨٧٨ بمناسبة المفاوضات التي قامت آنذاك مع الكاثوليك القدامى ، وخلص فيها الى أن الإضافة اللاتينيّة ليست حائلاً قطعيًّا* دون المصالحة العقديّة بين الكنيستين. وجعل تمييزًا بين ثلاثة أشياء : العقائد وهي ملزِمةٌ كلَّ المؤمنين ، الـ Theologoumena وهي المواقف المرجّحة وتتمتّع بسلطان عال ، وأخيرًا آراء اللاهوتيّين الخاصة وليس لها سلطان. فاعتبر أن الانبثاق من الآب عقيدة ، ورأى ثانيًا أن ما أضافه فوتيوس «وحده» بقوله : المنبثق من الآب وحده هو Thelogoumenon ، وأن

---

* Relation d'opposition
* Impedimentum dirimens

إضافة «والابن» عند أوغسطين رأي لاهوتي. ورأى أن هذا الرأي لا يحول دون وحدة الكنيسة الأرثوذكسية الشرقيّة مع كنيسة الكاثوليك القدماء.

إلى أبعد من ذلك بكثير ذهب العلامة سرجيوس بولغاكوف، لما اعتبر أن هذه المسألة مطروحة خطأ، وأنها لغو؛ ويرى مثل بولوتوف أن القضية لا تحول دون الاتحاد. ويؤكد الأب بولغاكوف أن هذه المناظرات عطّلت نشؤ مبحث حقيقي في الروح القدس. هنا يجب التذكير بأن بولغاكوف أتى بأنظومة لاهوتيّة جديدة هي الصوفيولوجيا (مبحث الحكمة) التي يشكّ في أرثوذكسيّتها الكثيرون. ففي باب الثالوثيّات، يبدو الثالوث الكشف الداخلي بين الأقانيم في الجوهر الواحد، الأمر الذي يشتمّ منه المرء خللاً بين الأقانيم والجوهر.

تجاوزًا للجدار القائم بين الكنيستين، حاول اللاهوتيون الأرثوذكسيّون أن يقبلوا على الإضافة «والابن» إقبالاً إيجابيًّا فجاءت محاولات بافل يفدوكيمف ونيكس نيسيوتيس والأب ديمتري ستانيلوايه واوليفيه كليمان لاتخاذ الحدس الذي وراء «والابن» في تأليف جديد في منحى التعليم الذي أتى به القديس غريغوريوس بالاماس؛ وكذلك فعل الأب بوريس بوبرنسكوي في أطروحته عن الثالوث ومقالاته، ورأى أن الإضافة يجب أن تقرأ في السياق المسيحاني (الخريستولوجي). هنا التشديد على حركة وحي آب – ابن – روح قدس، حيث الروح هو كشف المحبة المتبادلة بين الآب والابن، وكلاهما يعطيه البشر؛ وكان من الطبيعي من هذا المنظار أن حركة الإرسال في الزمان تأتي عاكسة للانبثاقات أو الصلات الأبدية في الثالوث. ولكن بوبرنسكوي لفت أيضاً الى أن الأرثوذكسيّة تضيف أولاً أن الروح القدس يعطي نفسه، ثانيًا أن الروح في دوره يقود الى الابن وبه الى الآب. وإذا ساغ، في رأي الأب بوبرنسكوي، ألّا نرى الابن غريبًا عن بثق الروح إلا أنه يصرّ على أن هذا يكون بصورة لا يسوغ النطق بها (أي لا يجوز تحويلها الى عقيدة) ولا يجوز اللجوء هنا الى مفهوم السببيّة وإضعاف طابع الآب في كونه المصدر الوحيد والمبدأ الوحيد لألوهية الابن والروح.

إزاء هذه الإيجابيّات، يرى بوبرنسكوي عيوب الإضافة. فالمسيحانيّة الأرثوذكسيّة عندها أيضاً خطٌّ بيانيّ آخر هو خط الآب – الروح – الابن، حيث الروح يستريح في المسيح. إن علم المسيح لا يكتمل إلا بعلم الروح القدس. فالروح في يسوع كما أن يسوع في الروح. فالقضية لا تحلّها علاقة سببيّة آحاديّة. فإن الانتماء المتبادَل بالمحبة يعني تطابقًا كاملاً بينهما يفوق النطق وشفافيّة متبادلة. الروح يهيىء القلب البشريّ لاستقبال المسيح في كنيسة

هي جسده، ذلك الجسد الممتلىء بالروح الإلهيّ. فالروح يكشف المسيح وهذا يبعث به. ويذهب الأب بوبرنسكوي أن ما يجب التأكيد عليه هو أن الروح القدس ليس غريبًا عن ولادة الابن وأنهما صدرا معًا، وبالتالي لا أساس لأوليّة ولادة الابن على انبثاق الروح. فالعلاقات ليست ثنائيّة ولكنها ثالوثيّة دائمًا.

إن اللاهوتيّين الأرثوذكسيّين ذوي الموقف المحافظ، وذوي الموقف المتفهّم للحقيقة التي وراء الإضافة اللاتينية، مجمعون أولاً، على أن انبثاق الروح من الآب والابن باعتبارهما مبدأً واحدًا، مرفوض؛ ثانيًا، على أن عبارة «بالابن» في التراث البيزنطي، لا تخفي أي دعم للإضافة اللاتينيّة، وأنها تندرج في رؤية انبثاق الروح من الآب؛ ثالثًا، ما جاء في دستور الإيمان هو وحده العقيدة.

* * *

قبل ظهور الخلاف على عهد فوتيوس لم يكن الفكر اللاتيني مجهولاً في الشرق فقد عرفه مكسيموس المعترف وظنّ أن اللاتين لا يجعلون الابن علّة الروح وأن الآب وحده علّة الابن والروح، لذاك حسب الولادة ولهذا حسب الانبثاق، وأنهم إذا قالوا بالانبثاق من الابن فإنما يريدون أنه ينطلق او يتقدّم منه. مكسيموس يميّز بين الانبثاق، وهي النقطة الوحيدة لظهور الروح، وبين التقدّم وهي نقطة المرور او السير، وفيها الآب والابن. قبل «تصلّب» فوتيوس، نحن مع مكسيموس أمام تمييز واضح بين ما هو الأصل الأزليّ وما هو المسيرة الى التقديس.

أمام ما اعتبره اللاهوتيّون الأرثوذكسيّون زلزالاً على صعيد العقيدة أخذ المعاصرون منهم يتفحّصون الدمار الروحيّ الذي حسبوا أن الإضافة أحدثته. وفي هذا يقول رائد الفكر اللاهوتي في روسيا القرن التاسع عشر أليكسي خمياكوف أنه لما زعم قسمٌ من الكنيسة أنّ له حقًّا في التغيير «هدم المساواة في الحقوق بين الجماعات المختلفة ومعنى وحدة الروح والمحبة». ومن كان الأكثر تساهلاً إزاء الغرب في هذه المسألة الأب سرجيوس بولغاكوف كتب: «إن اضافة «والابن» هي في الواقع وقبل كلّ شيء عقيدة عن البابا». هكذا أحسّ فلاديمير لوسكي ربما بشيء من الغلوّ أن هذه الإضافة هي أصل كل الاختلاف حول هيكليّة الكنيسة القائم بين الشرق والغرب. الأب إيف كونغار* يورد نماذج عن غياب الروح القدس عن الفكر الكاثوليكي،

* Yves Congar

فيذكر كتاب كارل آدم، **الوجه الحقيقيّ للكثلكة**، فهذه تقوم عنده على هذا الثالوث السامي: «الله – المسيح – الكنيسة». لا ذكر للروح القدس، يلاحظ كونغار. أربعين سنة بعد ذلك، يتحدّث ج. شولته*، عن المسيح على أنه ذلك الإنسان الذي كان من أجل الآخرين، ويهمل – في مجموعة مقالات عن العقيدة – يهمل الروح كليًّا. شيبن* يرى للكنيسة ثلاثة مفاصل: سرّ الشكر، مريم، الكرسيّ الرسولي. «الأشياء البيضاء الثلاثة» من ليبسييه* الى لوففر* هي البابا والعذراء والقربان. سرّ الشكر كما يعترف بذلك كونغار مُعاش على أنه سرّ المسيح وذكر الروح فيه قليل. وفي شأن والدة الإله يتحدّث كونغار عن إحساس البروتستنتيّين القائلين بأنها أعطيت في الكثلكة دور الروح ويستشهد بقول للقديس برناردن من سيينا* الذي علّم أن كلّ نعمة يهبها اللهُ المسيحَ ويهبُها المسيحُ الى العذراء ومن هذه إلينا.

تغيّر الكثيرُ من هذا الآن، ولكن يشعر المرء أن إضعاف أقنوميّة الروح وجعله تابعًا للابن قاد الى حجب الروح. نتساءل: لماذا هذا التأكيد الضخم على ناسوتيّة السيد، هذا التواصل المغالي مع يسوع البشري، الطفل يسوع، العائلة المقدسة، قلب يسوع؟ لماذا كل البدائل لو كانت مكانة الروح القدس واضحة في اللوحة الثالوثيّة؟ أليس أن فقدان استدعاء الروح القدس من الليتورجيّا اللاتينية (قبل المجمع) قوّى هذا التركيز على حضرة المسيح في القربان مع إقبال شبه ماديّ على هذا الحضور؟

بالرغم من هذا كلّه يبدو أن بعضًا من اللاهوتيّين الكاثوليك إذا فسرّوا او عذروا إضافة «**والابن**» يتجهون الى «رئاسة الآب الوحيدة» في الثالوث المقدس. يبقى أن قوة هذه العقيدة عندهم مرتبطة بسلطة مجمع ليون الذي قدّس العقيدة السنة الـ ١٢٧٤. ويزداد اللاهوتيّون في الغرب قناعة أن هذا المجمع على غرار كل المجامع التي عقدها الغرب في الألف الثاني جاز تسميته مجمعًا عامًّا لا مجمعًا مسكونيًّا. الأمر الآخر أن التبسّط في شأن الروح منذ المجمع الفاتيكاني الثاني أخذ يقوى أيضاً. ولكن استعادة أهميّة الأقنوم الثالث في ذاته سوف تكون نتيجة لكلام في كنيسة أشدّ رسوخًا في التراث بحيث يصبح الروح بعدًا من أبعاد الكنيسة. إن رؤية الكنيسة في هيكليّتها متّصلة بالروح الالهي هي التي سوف تثمر بالتعبّد له وبالتالي سوف ينحى اللاهوت العقديّ الكاثوليكي نفسه نحو عقيدة ثالوثية أكثر توازنًا من التي تحكم رسميًّا الكنيسة الكاثوليكية. إن حذف الإضافة من الدستور، إذا قبلته البابوية،

* Schulte * M.J. Scheeben * Mgr Lépicier * Mgr Lefebvre * Bernardin de Sienne

يرمز الى مسيرة كهذه . ولكنه لا يحلّ المشكلة آليًّا . في هذا تستطيع الكنيسة الكاثوليكيّة الملكيّة الشيءَ الكثيرَ إذا أحبّ علماؤها أن ينهلوا من مصادرهم ، ولا سيّما الليتورجية ، أن يتبيّنوا هيمنة الروح القدس على الهيكليّة الطقوسيّة البيزنطيّة ، وأن يتحاشوا الثنائية القائمة بين تراث اتبعوه في العبادات ولاهوت غربيّ تلقّنوه . ما يتمنّاه المرء ألا يكون علماء الغرب هم السبّاقون في استبطان الكنوز الشرقيّة أو أن ينفردوا بدراستها . والعلم لا ينقذ إلا إذا ترجمناه رعاية . ولعل محاولة المطران الياس نجمة تؤذن بمنحى كهذا .

* * *

ان الكنيسة الغربيّة تحاول بالأقل نظريًّا ان تخرج من مفهوم الكنيسة الهرميّة ومن المأسسَة * الى رؤية تكون أدنى الى التسارّ* . الفكر الغربي التراثي يدفعه تكوينه أن يقيم ثنائيّة بين الروح والمؤسسة ، بين الحرية والكهنوت ، بين الكنيسة المجاهدة على الأرض والكنيسة المنتصرة . يسعى الى ترجمة التجسّد تنظيمًا عالميًّا ، في حين أن الكنيسة الأرثوذكسيّة تتبيّن في كل روحانيتها قول إيريناوس : «حيث الكنيسة فهناك الروح وحيث الروح فهناك الكنيسة» . إزاء ذهنيّة التجسّد في التاريخ ، ودفع كل شيء الى كيانات تجسديّة ، تنتصب الكنيسة الأرثوذكسيّة أمام رجوع المسيح بالروح القدس وإزاء دعوة الى الصعود . المسيرة هي الى هذا الناسوت الذي أُلِّه في المسيح بالروح القدس المستريح فيه . في كتاب «الراعي» لهرماس : «أريد أن أريك كل ما كشفه لك الروح القدس الذي تحدّث اليك بشكل الكنيسة» . ذلك أن الكنيسة هي إياها جسد المسيح الحيّ والمحيَى بالروح .

«من له أذن فليسمع ما يقول الروح للكنائس» (رؤيا ٣ : ٦) هذا ما يدلّ على أن أصحاب المواهب هم الذين يسوسون الكنيسة مع الأسقف ، وأن هذا يتّخذ سلطته ليس فقط من الخلافة الرسولية وأرثوذكسيّة التعليم ولكن من إصغائه الى مجيء المسيح . إنهم معه منشئون الكنيسة . أنبياء العهد الجديد الغيارى على بيت الله يبنون هذا البيت مع الرعاة . العلمانيون الذين تدعوهم الكنيسة الغربيّة الى المساهمة في الحياة المشتركة يحتاجون الى لاهوت يزكي مساهمتهم هذه . وهذا لا يمكن أن يكون فقط المعمودية في عزلتها ولكن في كشف سرّ الميرون ومضمونه . يجب أن يعرفوا «أن لهم مسحة من القدّوس ويعلمون كل شيء»

---

* Institutionalisation * Mystique

(١ يوحنا ٢ : ٢). وأن شهادتهم في الكنيسة ليست فقط مرتضاة. إنهم ليسوا مدعوّين لإعانة الكهنة في الشواغر، أو بدلاً عنهم في مهمّات هي أدنى الى اختصاصاتهم المهنيّة. ما دورهم فقط بمبتغى ليزيدوا الإكليروس فعاليّة. إنهم من الهيكليّة الكنسيّة نفسها.

إن الأنبياء في الكنيسة هم الذين يشدّونها الى المجيء الثاني ويذكّرونها أن دعوتها أخرى، وأن الانقضاء بات هنا معنا. إنهم هم الملكوتيّون وقد علّمنا القديس غريغوريوس النيصيّ أن الآية «ليأتِ ملكوتك» في الصلاة الربية وردت في إحدى القراءات «ليأت الروح القدس علينا ويطهّرنا»، الأمر الذي يجعل تماهيًا بين الروح والملكوت. هذه هي المسحة التي الروح مسح بها المسيح. يقول غريغوريوس إن «الآب هو الماسح، والممسوح (او المسيح) هو الابن، والمسحة نفسها أو زيت البهجة هو الروح القدس». تماهي الروح والملكوت استمرّ تقليدًا وشهد له مكسيموس المعترف وتفعّله الرهبانيّة اليقظة.

بهذا الروح وحده تحصل التوبة من الكنيسة – المؤسسة والمجتمع الكامل كما يقول اللاهوت الكاثوليكي الى جسد المسيح المروحَن الذي إذا انطلق منه الروح يصبح الكون جديدًا. في مناطقنا، يجب الانتقال من التشرذم الطوائفيّ والكبرياء الملّي وحقوق الطوائف وعبادة المؤسسات الى الكنيسة الحيّة التي تتجاوز آلام التاريخ ومخاوفه، الى كنيسة القيامة. هذا الانتقال متعذّر إن لم نعِ حضور الروح فينا وذاتيّته. هو الذي يقوّم الفكر ويولّد العزيمة لأنه يجعلنا نصبو في المسعى الوحدويّ الى رؤية الملكوت الآتي ولا نكتفي بمحادثات يتلاقى فيها الذهن والذهن وترمي الى ترميم وضع تاريخي وترتيب مستقبل مؤسسيّ. السيّد القائم من بين الأموات ذا جسد نورانيّ مستوعبًا للروح وصاعدًا بقوة الروح الى الآب هو الذي سيجعل كلمات الإنجيل وعبادتَنا وشهادتَنا من نار.

القسم الأوّل

لاهوت الثالوث
وانبثاق الرّوح القدس

توطئة

القرائن التاريخيّة والمسكونيّة

عندما نستعمل عبارة «التراث الشرقيّ» أو «التراث الغربيّ» نشعر، بشكلٍ عفوي، بأنّ التعبيرَين أضعف من أن يلمّا بالموضوع، لأنهما يتجاوزان اليوم، وإلى حدّ بعيد، المفاهيم الجغرافيّة المَحْض. كما نتحقق، في نطاق الشركة الكنسيّة الواحدة، وجودَ مفاهيم وبُنى لاهوتيّة مختلفة. على أنه يمكن القول: إن هناك «ثوابت» في الوعي العقيديّ تتبلور وتتأكّد عبر الأجيال.

يقول الأب كونغار: «إن إلهنا واحد، غير أننا بإزائه بشر متباينون، نختلف حول مسألة طبيعة علاقتنا به». وهو يعني بذلك الخبرة الحياتيّة لله، وهي خبرة لا تتوافق كليًّا في ما بين هنا وهناك. على أنه لا بدّ لنا من أن نتذكّر ما كتب بيغي في عمق «أن الفيلسوف الأصيل لا يقف أبداً ضدّ الآخرين بل إلى جانبهم في مواجهة الحقيقة». على هذا الضوء، يمكن أن نتفهّم الموقف المسكونيّ الأصيل. فنحن لسنا الواحد ضدّ الآخر، بل إلى جانب الآخر، ونتطلّع كلانا إلى سرّ الله الذي لا يمكن حصره في شكل تعبيريّ واحد.

إن اختلاف التقاليد المحليّة، وقد كانت في القرون الأولى أكثر بروزاً منها اليوم، لم يكن ليحول دون وحدة الكنيسة. على أن الشوق إلى الوحدة قد نضب في حقبة من الزمن. وكانت الحصيلة المؤلمة أن الآراء اللاهوتيّة المتباينة قد عمّقت العُقد العقيديّة. ويبدو أن مهمّة اللاهوتيّين اليوم هي أن يعكفوا، بقدر المستطاع، على حلحلة التصلّب العقيديّ، أو تجاوز هذا التصلّب في النقاط موضوع الجدَل، بإفساح مجالٍ أوسع أمام التفسيرات اللاهوتيّة.

إن كون سرّ الله يتجاوز إدراكنا، يبرّر التباين في الاقتراب منه وفقاً للذهنيّة الخاصّة

بكل كنيسة : أفلا نجد في العهد الجديد رؤىً متعدّدة لدى شهود عدل في نطاق الإيمان الواحد ينطلق منها «لاهوت» أو «روحيّة» يمكن تصنيفها مثلاً بلاهوت أو بروحيّة يوحنا أو بطرس أو بولس؟ فالتعدّديّة اللاهوتيّة ، إذاً ، تعدّديّة مشروعة.

على أن التحديدات العقيديّة ، خلافَ ذلك ، تتناول مُعطيات الوحي الإلهيّ ، وقد أعلَنتها المجامع وتجسّدتْ في الليتورجيّا. وهذا التجسّد في الليتورجيّا يحُول دون فصل الوجه أو النطاق المفهوم من التحديدات العقيديّة عن مُحتواها الليتورجيّ الحيّ الذي يُبرِزُها أحداثاً عقيديّة متجذّرة في التاريخ ويُبعِدُها ، بالتالي ، عن النظريّات العقيديّة المستقلّة. ففي دُستور الإيمان النيقاوي يُحدَّد الروح القدس ليتورجيًّا بأنه «يُسجدُ له ويُمجّد مع الآب والإبن» ممّا يربطنا بليتورجيّا السماء التي يصفها سفر الرّؤيا وبالرسالة التوجيهيّة التي للرّوح وهي نفسها التي للتنظيم الليتورجيّ. وهذا ما يفسّر أنّ التحديدات العقيديّة التي صاغتها المجامع تتّخذ شكل الإعلانات الليتورجيّة وتدخل بسهولة في نسيج التلاوة المقدّسة وكأنّها مقاطعُ تسبيحيّة. أمثالُ ذلك ، النشيد «يا كلمة الله الآبن الوحيد» أو «أيّها الثالوث الجوهر الواحد وغيرُ المنقسِم» أو دُستور الإيمان. فكل عقيدةٍ تندمج في الليتورجيّا تُضحي «ظهوراً» وشهادة للوجود الأسمى للحقيقة التي يعبّر عنها. وهذا يَقضي على أيّ مسافة بين «المسيح - العقيدة» و«المسيح - السرّ» ويَمنع أيَّ فصلٍ بين واقع المسيح المُعاش في الليتورجيّا وآعتِلانه العقيديّ بوصفه الحقّ الأوحد. هذه النِظرة إلى المسيح الكلّيّ نِظرة حاسمة في مُعضلة المشاركة في الأقداس. فالسّلطة التعليميّة في الأسقفيّة وصحّة الأسرار تتلازمان.

إنّ الحوار المسكونيّ يصبو في الداخل إلى مجمع المستقبل حيث سنُدعى جميعاً معاً إلى إعادة النّظر في وديعة الإيمان الرسوليّ المقدّسة ، والتمييز بين الحقيقة في ذاتها ، من جهةٍ وتعدّد التعابير عنها ، من جهة أخرى ، كما تتعدّد الرسوم الإيقونيّة للموضوع الواحد. فالتعابير مصوّبة كلّها صَوب الموضوع الأوحد وبالتالي صوب الوِفاق الكلّيّ وصوب إعادة ائتلاف التقاليد التي شابَها التحريف في القاعدة الواحدة التي هي إيمان الرّسل والآباء.

ولأنّها قاطعة من طبعِها ، نرى أنّ التحديدات العقيديّة قليلة في الأرثوذكسيّة التي ترفض ذهنية التطرّف في التحديد. فهي ليست في حاجة إلى الصِّيغ المحدَّدة. بل هي ،

بالعكس، في حاجة إلى الإحجام عنها سعياً إلى إفساح المجال وسيعاً وفي حريّة لآراء اللاهوتيين المتعدّدة.

في أجوائنا المظلمة من جرّاء انقساماتنا، ما عادت الحقيقة تشعّ بكمال ضيائِها. حوالى السنة الألف، تمزَّقت وحدتنا إنطلاقاً من مفهوم سرّ الثالوث. ان انبثاق الرّوح القدس «بالإبن» الذي قد أعلنه البطريرك المسكوني طاراسيوس في المجمع المسكونيّ السابع، قد خبا إشعاع مفهومه اللاهوتيّ زمن الحروب بين الإمبراطوريّات ونشوء الأمم في الفوضى الإقطاعيّة. وروح الحق ما عاد له أي معنى في نظر المتناقشين في ذلك العهد. وإن الخُطوة من الطَّرَف الواحد التي أفضَتْ إلى زيادة «والإبن» لغاياتٍ دفاعيّة لَهِيَ وجه من وجوه الوضْع الذي كان قائماً آنذاك. لقد آن لنا أن نتصالح وأن ننقاد لروحِ المحبّة والحقّ وأن نشهد أنّ سرّ الثالوث هو أولاً المدخل إلى الشِّركة بين البطريرك المسكونيّ والكرسيّ الرسوليّ، وهما الكرسيّان الأوّلان في رعاية الشرق والغرب في تلك الحِقبة من التاريخ.

يُحلّل المؤرّخ الكاثوليكيّ تويليه معنى تسمية «البطريرك المسكونيّ» ويشير في حقّ إلى أن كلمة «مسكونيّ» في مفهوم اليونان، وكما نراها في أعمال المجمع السادس، تتناول البُعدَ العقيديّ وليس القانونيّ، وتعني الإتحاد في العقيدة بين الشرق والغرب، واعتراف بطريرك القسطنطينيّة بالإيمان المُشترَك كما حدّدته المجامع وقبلَتْه الكراسي البطريركيّة الثلاث الأخرى والهيئة الأسقفيّة العامّة والجسم الكنسيّ الواحد[١].

ويمكن القول بالتالي: إن بطريرك روما وبطريرك القسطنطينية كانا كلاهما «مسكونيَّين» بهذا المعنى بالذات، لأنهما كانا يعترفان، كل في نطاق بطريركيّته، بالإيمان المُشترَك بين كنائسِ الشرق والغرب ويُعلنان، بالتالي، وفاقاً عقيديًّا كاملاً. في القرن الحادي عشر، فقدتِ التسمية معناها الأولي لمصلحة الهَيمنة الكنسيّة، لأن كلمة «عالميّ» في اللاّتينيّة لها مفهوم قانونيّ وتصف سُلطة راعوية. وتضارب المفهوم العقيديّ الشرقيّ بالمفهوم القانونيّ الغربيّ. والحال، إنّ بطريرك الشرق رفض تعديل دُستور الإيمان المُشترك بين الجميع إنطلاقاً من صِفته «المسكونيّة» هذه، وهي في جوهرِها عقيديّة. إنّ دراسة ذلك العصرِ، عصر الوحدة، تبرز لنا أهميّة الحِوار الذي بُعث مجدداً بين روما والقسطنطينيّة بهدف إعادة النّظر في الأسباب الهدّامة التي بلغت بهما حدَّ الإنفصال.

على صعيد اللّقاءات المسكونيّة، ربّمَا تركّز الإسهام الشرقيّ بشكل مكثّف على المنحى السرّي. فالشرق الذي يتحسّس أقلّ من الغرب الوجه القانونيّ والعَقلانيّ للقضايا

اللاّهوتيّة والذي تُكيّفه في العُمق الليتورجيّا، لا يجد أيَّ صعوبة في الإنحناءِ أمام السِرِّ حتى في أجوائنا التقنيّة الراهنة. وحِيالَ ما يُدعى «اللاهوت الجديد» تَقِفُ الأرثوذكسيّة موقفاً إيجابيًّا بقدْرِ ما يدعو هذا اللاهوت إلى تجاوُز لاهوتٍ نظريّ وعتيق يجد الإنسان المعاصر ذاته بإزائه وكأنّه في غيرِ دُنياه. إلَّا أنّ إنحلال محتوى الإيمان الإنجيليّ والبُعد التاريخيّ للأحداث الكتابيّة، يجعلاننا نشعر بالخوف والهلَع. فبعض اللاهوتيّين ما عاد يعرف في دقّة بماذا يؤمن وينطبق عليه قول كيركغارد: «بلغ حدَّ جهل ماهيّة المسيحيّة».

وإذا كان الفكر يصبو، في مرحلة تطوّره الراهنة، إلى إعادة السيطرة على المادّة، فلا يمكن أن ننسى مرحلة تقهقُره بخضوعه للمادّة يوم سقط. فاذا أهملنا هذا البُعد المزدوج في الفكر الإنسانيّ، أعني ما يسمو به فوق ذاته، وفي الوقتِ نفسه ما يعود به إلى ذاته، نبتعد عن الرُؤية الآبائيّة للإنسان ونتزلق صوب اللامعرفة أو «الدنيويّة» وأخيراً صوب إنكار تاريخيّة قيامة المسيح، والبعد الكيانيّ الذي للقداسة، والتجلّي في الزمن الأخير. إن الشرق، إذ يرفض أيّ نظرة إلى السرّ وكأنّه «شيء»، يتمسّك بحزمٍ بموضوعيّته. فالسرّ لا وجود له إلَّا مرتبطاً بحدَثٍ تاريخيّ أكيد. فالقيامة، موضوعُ البُشرى. إلَّا أنّ البُشرى هي في الإفخارستيّا التي هي ذِكرُ القيامة الحيّ. والعيش المباشَر فيها، هو ما يجعل الجماعة المُشترِكة فيها «جماعة الخالدين». بهذا المعنى يقول القدّيس إيريناوس «إن عقيدَتنا مرتبطة بالإفخارستيّا، والإفخارستيّا تؤكّدها»[٢]. ويُردف «انّ الليتورجيّا هي كأسٌ يتلخّص فيها إيماننا»[٣].

علاوة على التصادم بين مختَلفِ الجماعات الدينيّة، نَجِدُنا اليومَ حِيالَ تفسّخ داخليّ مِحوره مسيحيّة دنيويّة ومسيح في عالمٍ لا وجود لله فيه ومسيح بدون الله، وفي النهاية حيال خَيارٍ بين أن نكون مع الله أو ضدّ الله. إنّ ما يلفت لدى قادة حركة «اللاهوت الجديد» إنعدام اللاهوت الثالوثيّ وانعدام الفكر الآبائي، ممّا يفضي، في خُطى العالم، الى مفهوم دنيويّ للكتاب المقدس والتقليد.

والحال، إنّ ما يدعوه بولس شكًّا وجهالة يلازم الكرازة ولا يمكن الإغضاء عنه. فالحقائق الإلهيّة تُغاير بشكل مطلق النّسَق الطبيعيّ، ومن جهة أخرى فهي في واقع التاريخ. إنّ ما نقرأ في رسالة بولس إلى الفيليبيِّين (٢ : ٦ - ١١) - «لقد لاشى ذاته» - يعني تغرّب الله نفسه، ولا بدّ من تفسيره في النطاق الواسع، نطاق الثالوث. فالأقانيم الإلهيّة الثلاثة قد التزمتِ التدبير الخلاصيّ في التاريخ. وإذا كان «الإنسان هو الإشارة

الوحيدة إلى الله» فهذا الإنسان إنّما هو يسوع. من هنا، ان الخُطوة الأولى للتعرّف إلى المسيح في كل إنسان، هي التعرّف إلى وجود الله الثالوث في المسيح. فكِيان الإنسان ليس علاقته بالآخرين فقط، بل هو أولاً علاقته بالمسيح الإله – الإنسان. فإذا حوّلنا كلّ شيء إلى أمور الدنيا، كيف نستطيع أن نتبيّن بنوّته لله؟

كان القدّيس ساروفيم الذي من ساروف يقول، وفي القرن التاسعَ عشر، «إنّ هناك نصوصاً في الكتاب المقدّس تبدو لنا اليومَ غريبة، ونتساءَل هل يمكن أنْ نقبل قدرة البشر على رؤية الله بشكل له هذه الواقعية. فَتَحْتَ بُرقُعِ الثقافة و«الأنوار»، دخلنا في ظُلمات من الجهل، إلى حدّ أننا نجد اليوم غيرَ وارد كلّ ما كان يتبيّنه الأقدمون في وضوح كافٍ لكي يتحدّثوا، في ما بينهم، عن تجلّيات الله للبشر وكأنها أمور يعرِفها الجميع ومألوفة». هناك واقع يَلفِت لأنه يُترجم ذهنيّة: في روسيا السوفياتيّة، وفي ظلّ نِظام بُنِيَ كلّياً على مُعطيات الأرض، لا يُمكن أن يجد «اللاهوت الجديد» أيّ صدًى. وإذا كان الشباب يرفُض أيّ شكلٍ من التحجّر، إلّا أنّه يشعر في أعماقه بعطش إلى اللامحدود وإلى المطلق. وهو من طبعه منفتح على أيّ تجلٍّ للعليّ في التاريخ وفي حياة البشر. ونسمع واحداً من الشبّان المؤمنين يقول مؤخراً «إنّ المسيحيّة هي في كل مكان، إنّها في صُلب الكِيان، في قدسيّة الأمومة، وفي أحداثِ الحياة اليوميّة، وفي مجّانيّة الحبّ والصداقة».

وفي روسيا الماركسيّة أيضاً نسمع الشاعر ماندلستام يقول: «في أيامنا كلّ إنسان مثقّف هو مسيحي». وأعاظِم العلماء الرّوس يَرَوْنَ بكلّ بساطة، أنّ العلم الصّحيح يقود حتماً إلى «طرح التساؤل الدينيّ». وبانتظار أن يقوم بولس جديد في أثينا، صاغوا صلاة مُدهشة إلى «الإله المجهول» تعبّر عن إيمانٍ، ربّما بدا ساذِجاً في الظّاهر، ولكنّه لا يعود ساذجاً عندما يبدأ، وقد حُفِظَ كاملاً غيرَ مشوب، بإثارة حماسة العُلماء والشّعراء. هذا الموقف يتنافى وأيّ تحجّر عقيم. إن الروحية الأرثوذكسيّة، وهي في جوهرها تطلُّع وصبوٌ إلى اليوم الأخير، تتّجه إلى «التّجلي» و«الزلزلة التي تختتِم الزّمن»، على حدٍّ تعبير القدّيس غريغوريوس النزينتزي. إنّها تقدّس الحريّة على مدى وسيع وتعكِفُ اليومَ على تنقية نِظرتنا إلى الله من أيّة رواسب لاهوتيّة أو اجتماعيّة تخطّاها الزمن. فالواقعيّة التاريخيّة والمصير التاريخيّ الذي للإنسان كانا دوماً المحور الذي يدور حوله تفكير اللاهوتيِّين الرّوس. والكنيسة تتّخذ في البلاد الماركسيّة وجه الفقر والخدمة، وأجواؤها أجواء الشّهادة والصّمت، فيمَا توجّه العناصر الآبائية والليتورجيّة التفكير خارجَ روسيّا صَوبَ آبائيّة

جديدة. إنّه لَمِنَ المهمّ جداً أن نُميِّزَ بين موضوع الإيمان وطريقة عرْضِه مكيّفة بمحيط ثقافي معيَّن. على أن هذا التمييز شيء، والنظرة إلى أحداث تاريخ الخلاص وكأنها مثاليات، شيء آخر.

الحواشي

(١) A. TUILIER, «Le titre de Patriarche Œcuménique», in *Messager de l'Exarchat du Patr. Russe,* N⁰ 60, 1967.

(٢) *Adv, Haeres,* IV, 18, 5.

(٣) *Ibid.,* III, 16, 7.

الفصل الأول

الفِكر اللاّهوتي الآبائي في مُقدّماتِه الشَرقيّة

إنّ الآباء الشرقيّين، في معرض تعليمهم ما يعود إلى معرفة الله، يشيرون، أولاً، إلى أنّ التدبير الإلهيّ في خلق الإنسان يحمل مسبقاً على شكل بذرة، تجسّد الكلمة العتيد. فالخَلْقُ والتجسّد مترابطان، والواحد يكمّل الآخَر. مِن هنا، نظرة الشرق إلى التجسّد وكأنّه واقع حتى بدون السَقطة، بوصفه تعبيراً عن الحبّ الإلهيّ والمرحلة الأخيرة للشِّركة بين الله والإنسان. إنّ إيقونة والدة الإله وهي تحمل على ذراعيها الطفل يسوع، هي في ذاتها، إيقونة التجسّد أي إيقونة الحَنان اللاموصوف بين الله والإنسان. كذلك المفهوم الإفخارستيّ للاهوت الكنيسة الذي يعمّق سرّ «التجسّد – الشركة» ويرى في الكنيسة المكان حيث يتمّ الإتحاد الجوهريّ بين الله والإنسان.

ولكي يتحسّس هذا السرّ، «يحمِل الإنسان في ذاته ما يمكّنه من معرفة الله إلى حدٍّ ما»[1]، يقول القديس غريغوريوس النيصيّ. ولكي يتجاوب مع الرغبة الالهية «وضع الله في قلب الانسان الشوق اليه»[2] والقول للقدّيس مكسيموس المعترف. فالإنسان، من جرّاء طبيعته المخلوقة على صورة الله، مُعَدّ لمعرفة الله. وهنا يَبْرُزُ السؤال عن أداة المعرفة هذه.

يميّز الشرق بين العقل وتشعّباته المنطقيّة اللامحدودة والمتّجهة إلى المتعدّد والنّقيض من جهة، وبين الفهم وتجاوز التّناقضات والدّمج الحدسيّ حتى الوِحدة والواحد، من جهة أخرى. وفي هذا النِطاق يُبرز إيفاغريوس البنطيّ اختلاف المستوى بين العقل والفَهم: «فالفهم موقِعه القلب، والفكر موقِعه الدّماغ»[3]. والتمييز هذا من ثوابت الكتاب المقدّس، لأن شعب العهد القديم كان يفكّر بقلبه، والقلب هنا بمعناه الكتابيّ، بوصفِه المركز الماورائيّ للكائِن الإنسانيّ، مركز الفهم والعقل. فلا نكير للفكر المنطقيّ، بل إدراك

لحدوده، ممّا يستلزم دمجه بالفهم المتجدّد في المسيح، كما يقول القدّيس بولس. فالشرق لم يعرف قط استقلاليّة نور العقل الطبيعي. والله إذ يخاطب الإنسان، يعمل على تجلّي عقله. من هنا، إنّ معرفة الله، حتى الطبيعيّة منها، هي دوماً هبة النعمة. وأوريجانوس يرى أنَّ نعمة الثاورِيّا تسمو بكل إنسان فوقَ ذاتِه(٤). وهذا ما يدعوه الصقالبة «المعرفة الحيّة» أو «المعرفة - الحياة» أو «المعرفة - الحبّ والمشاركة». وهم بذلك يسيرون في خطى اللاهوت الآبائيّ الشرقيّ الذي يجهل التمييز بين «سبيل الحُبّ» و«سبيل المعرفة». فعلى المستوى العمليّ، الحقيقة هي من طبعها حبيَّة، والحبّ هو دوماً تفهّم. وكِلا المعرفة والحبّ، يندمجان في القِمّة بموقف تفهّمي وحبيّ لا يتجزأ. من هنا ينطلق المبدأ الأعظم في صوفيّة بلاماس وهو يدعو إلى إنزال الفهم إلى القلب سعياً إلى أن تتوحد طاقات الإنسان كلّها وبكليّتها، وقد سَمَتْ وآستنارت بالنّعمة، في مواجهة أسرار الله، ما يعني إقصاء أيّ مفهوم أو أيّة صورة فكريّة من شأنها أن تتوسّط بين «القلب - العقل» أو «عين القلب» والخالق.

إنّ ثمرة الخطيئة الأصلية الأولى، فصل العقل عن القلب والتفكيرِ عن التسبيح. وهذا ما أفسد في الإنسان الساقط القدرة على التمييز والتقدير. وواقع الإنحراف الكيانيّ هذا يستلزم تغييراً جذريًّا في الكيان - «التّوبة» في الإنجيل - هو فعل الإيمان. ولا بدّ من التركيز على وجهه الوُجوديّ والتجريبيّ، ما يفسّر لماذا لا يحدّد الإيمان في الشرق أصلاً بالرضوخ الفكريّ، بل بالانقلاب الذي يحدُث في كليّة الكائن الإنسانيّ حِيالَ «الوضوح» أو «اليقين» بمفهوم باسكال، وضوح ويقين يعيشُها المؤمن في نوعٍ من «خبرة المتعالي». ويدخل القدّيس مكسيموس في دقّة التفاصيل ويقول: «أعني بالخبرة المعرفة بالذّات عندما تكون واقعاً، تلك التي تتجاوز أيّ نُطق... المشاركة في الموضوع، تلك التي تتجلّى متجاوزة أيّ تفكير»(٥). وهذه المعرفة الصوفيّة ـ المعرفة بالمشاركة، هي في رأي الآباء علم اللاهوت الحقيقي. والنطق باللاهوت إنما هو التعبير اللاهوتي عن المشاركة مع الله ونقل محتوى هذه المشاركة. أجل هناك في اللاهوت عنصر العقيدة، عنصر البشارة والتعليم، غير أنّ الكنيسة تسعى في عُمقٍ إلى جوهر المعرفة وتجده لدى القدّيسين والآباء إذ تغتذي بحصيلة خبرتهم الروح القدس وحوارهم والكلمة، وتقدم هذا الغذاء للجميع في ليتورجيّاها.

نتبيّن من كتاب «اللاهوت الصوفيّ» الذي يُعزى خطأً إلى ديونيسيوس الأريوباغي

أنّ عبارة «اللاهوت الصوفيّ» إنّما تعني «لاهوت السِرّ» أي ذاك الذي لا نعرفه إلّا بالوحي من قِبَلِ الله، وبالتقبّل والمشاركة من قِبَلِ الإنسان، بعكس ما نبلُغه من معرفة بالتفكير الدماغيّ. فسموّ الله، يستخلص منه أن لا مجال إلى معرفته من الخارج، وأنه لا يمكن السعي إليه إلّا انطلاقاً منه ومن الوجود فيه ومن تحسّس قربه منّا، وبقدْر ما تمسّنا قُدُراته المؤلِّهة.

ان الصّدامات العقيديّة التي شهدتها عصور المجامع المسكونيّة، سعياً إلى الحقيقة، لم تكن دفاعًا عن أيّة معرفة نظريّة منفصلة عن التدبير الخلاصيّ. فقد كانت محاولات لاَستكشاف طريق الخلاص اَستكشافاً عمليًّا بالدرجة الأولى، وللجواب عن أسئلةٍ تتعلّق بالحياة أو الموت. إنَّ لاهوتاً كهذا، وإن اتّخذ منحى ثقافيًا وتعليميًا، يطرح ذاته أولاً، وعبْر ما يصبو إليه، سبيلاً عملياً للاتحاد بالله. على هذا الضوء نتبيّن أكثر وجه الصلاة في التحديد الذي يعطيه إيفاغريوس البنطيّ للاّهوت: «إذا كنت حقًّا مصلِّياً، فأنت لاهوتيّ، وإذا كنت لاهوتيًّا فستكون مُصلِّياً حقًّا»[٦]. إنّ اللاّهوت هو طريقة صوفيّة تقود إلى الوحدة، وهي قريبة بطبعها من سرّ الإفخارستيّا، وبالتالي هي الإكمال الإفخارستيّ للكلمة. ففي رُؤية الآباء، يَبرز اللاهوت بوصفه خِدمة ينتدب لها الله من يشاء، إذ لا يمكن أن يَعرِفَ اللهَ إلا مَن علَّمه الله. ولا سبيل لمعرفة الله إلّا الحياة فيه. «فالكلام على الله شيءٌ عظيم، إلّا أنّ تنقيةَ ذواتنا لأجل الله شيء أعظم»[٧]، يقول القديس غريغوريوس النزينزيّ. وهذا ما تعبّر عنه طروبارية الساعة التاسعة أيام الصوم الأربعينيّ المقدّس: «لقد ظهر صليبك بين اللصّين ميزان عدل. فهبط الواحد إلى الجحيم بثقَل التجديف، واَرتفع الآخر من الزلاّت إلى معرفة اللاّهوت. أيّها المسيح الإله المجدُ لك». فاللص التائب لاهوتيّ لأنه خَبَرَ الله مباشرةً وعرفه واَرتفع إليه بالصلاة. والدعوة إلى اللاّهوت تحثّنا على تجاوز محدوديّة علمٍ موسوعيّ محض، لأنّ اللاهوت ليس علماً يَعتمِد العقلَ الطبيعيّ وإنما جُذوره في نور الكلمة. وإنّ الآباء، في تعليمهم، يبُرزون الزُهد وكأنّه المدخل إلى علم اللاهوت ويُبرزون الصلاة وكأنّها واقعٌ يعيشه الفهم وينفتح على الوحي الباهر الذي يفيضه المُتعالي فيتقبّله المُصلّي خاشعاً.

الحواشي

(١) *Beatit.*, Or. 6, *P.G.*, 44, 1269 BC.

(٢) *Amb. P.G.* 91, 1312 AB.

(٣) *Centuries gnostiques.*

(٤) *Contra Celsum, P.G.* 2, 1481 C; 1484 C.

(٥) *Quaest. ad Thalassium* 60, *P.G.* 90, 624 A.

(٦) *Le Traité de l'Oraison*, 60.

(٧) *Oratio* 32, 12, *P.G.* 36, 188.

الفصل الثاني

أبعاد المعالجة السلبيّة والإيجابيّة في لاهوت الآباء

إنّ اللاهوت في بُعده السلبيّ ينفي أيّ تحديد بشريّ. فالتحديد هو الحدّ، فيما الله هو اللامحدود واللاموصوف بالمعنى المُطلق. وليس من مقياس بشأنه لأيّ تشبيه وليس من آسم يمكن أن يعبّر عنه بشكل صحيح. فآسم «أدوناي» إشارة إلى اللاموصوف، و «يهوه» هو الاسم الذي لا يُتلفّظ به. وعندما نقول «الله» أو «الخالق» أو «المخلّص» فلا نعني الله في ذاته إطلاقاً، بل وجهه المتّجه صوبَ العالم حتى نُحيط به.

أمّا اللاهوت في بُعده الإيجابيّ فيدعوه الآباء «اللاهوت الرمزيّ» لأنّه لا يتناول إلّا الصفات الموحى بها، أو تجلّيات الله في العالم. إنّ معرفة الله هذه عِبْرَ أعماله، تعبّر عن ظهورات الله في العالم المفهوم بكلام يعتمد اللّغز والرمزيّة، لأنّ حقيقة الله فريدة كلّياً ولا يمكن إفراغها في أيّ منظومة فكريّة. من هنا، نصيحة إيفاغريوس البنطيّ: «أن نقترب من اللامحسوس بشكلٍ لامحسوس». كذلك يرى القدّيس يوحنا الذهبيّ الفم «إنّ ما يعبَّر عنه «بالجلوس عن يمين الآب» ليس له أيّ محتوى مكاني. بل هو ترجمة «إنّ مجد المسيح ومجدَ الآب واحد» وليس في هذا الواقع أيّ مساسٍ بقيمة اللاهوت الإيجابيّ، بلْ تدقيق في بُعده الخاصّ وحدوده.

أمّا اللاهوت السلبيّ فيعوّد الذِهن على المسافة التي لا يمكن قطعُها والتي تخلّص. «فالمفاهيم، على حدّ تعبير غريغوريوس النيصيّ، تخلق أصنام الله. فليس هناك إلاّ التعجُّب وهو وحده يستطيع إدراك شيء ما»[١]. وكذلك ديونيسيوس: «إنّ الأسرار البسيطة تبدو وكأنها تفوق كلّ معرفة، بل كلّ لامعرفة، وتتجلّى في الظلمات المُضيئة، ظلمات الصمت»[٢]. ذاك تقرّب من الظلمات على حاشية النور الإلهيّ الذي لا يُدنى منه. وإنّما

موقعه على نقيضِ اللا أدريّة لأنه بفضل عدم المعرفة هذا وبحدس أوليّ وبسيط نعرف ما هو أبعد من الفهم. فاللاهوت السلبيّ يؤول إلى تجاوز لا ينفكّ عن القاعدة أبداً. وتلك القاعدة إنّما هي اللاهوت الإيجابيّ في الوحي الكتابيّ. فكلّما علت القائمة السماويّة، تأصّلت في أفقيّة التاريخ الأرضيّة.

وليس الكلام هنا على عجز الإنسان الطبيعيّ فحسب، وإنّما على العمق الذي يعجز التعبير عنه، عمق الجوهر الإلهي الفائق الإدراك. فالله غامض لا يمكن إدراك طبيعته. وعلى ذلك، فالطريق السلبيّ، على حدّ التعبير العميق الذي للأب دو ليباك، ليس انكاراً[٣]. كما أن السلبيّة ليست انكاراً وإنّما هي الدّواء الوحيد للعجز عن التعبير إذ تُرغم على التسامي. ولذا فليست هي من قَبيل التصحيح البسيط وليست هي دعوة إلى الفطنة، وإنما هي لاهوت مستقلّ. فعبارات «الأكثر صلاحاً» أو «الأكثر وجوداً» هي نفي وإيجاب في آن تحمل، نوعاً ما، وصفاً لمن لا يمكن إدراكه، وصفاً يقع في خبرة تنشئ الوحدة. فكلّمَا ٱختفى الله في سُموّ كيانه أمكن ٱختباره في دنوّه الداخلي بصفته موجوداً.

وإذ يسعى الإنسان ليجد الله، فالله هو الذي يَجده. وإذ يسعى إلى الحقيقة الإلهيّة فهي التي تستولي عليه وترفعه إلى مستواها. لِذا يقول القدّيس غريغوريوس النيصي: «أن تَجدَ الله يعني أنْ تبحث عنه بلا ٱنقطاع... والحقّ أن من لا يشبع من الشوق إلى الله فهو الذي يعرف الله»[٤]. «فالله هو من يُبحث عنه أبداً». أمّا اللاهوت السلبيّ، كأسلوب، فيعلّم الموقف الصحيح الذي يجب أنْ يَقِفَه كلّ لاهوتيّ. فالإنسان لا يتفلسف وإنّمَا يتحوّل. في هذا التحوّل الدائم، وفي هذا التألّه المتصاعِد، يشاهد الإنسان بعيني «الحمامة» «الفريد الواحد والمثلّث» في آنٍ معاً الذي من شأنه أن يبقى خافياً في تجلّيه ذاته[٥].

الحواشي

(١) *De Vita Moysis, P.G.* 44, 377 B; *In Cant., P.G.* 44, 1028 D.

(٢) DENYS, *Théol. Myst., P.G.* 3, 1000.

(٣) *Sur les chemins de Dieu*, Aubier, 1956, p. 145.

(٤) St. GRÉGOIRE DE NYSSE, *P.G.* 46, 97 A; 44, 404 D.

(٥) St. MAXIME, *Amb., P.G.* 91, 1048 D; 1049 A.

الفصل الثالث

المصطلحات الثالوثية

كان على الآباء أن يرفضوا في آنٍ «أحَديّة» صابيليوس و«التثليث الوثنيّ». فلجأوا إلى بعض التعابير في الفكر الهلّنِستي «وعمّدوها»، وكرّسوها مصطلحات تقنيّة في ترجمة تأمّلهم لسِرّ الثالوث والتعبير عنه. على أنهم عكفوا على هذه التعابير ونفذوا في عمق إلى مضامينها ليحوّلوها وِفقاً لمُستلزمات القرينة العقبديّة. لأن الهدف كان البلوغ إلى صيغة تُبرز، في آنٍ، وحدة الطبيعة الإلهيّة واختلاف الأقانيم الإلهيّة الثلاثة. إنّ ما يبدو لنا اليوم واضحاً وبسيطاً وكأنه عاديّ كان كثير التعقيد في القرن الرابع. والوعي العقيديّ لم يكن له آنذاك جهاز تعبيريّ دقيق وحسن الصياغة لشرح الإيمان القويم وشجب ما يتنافى معه.

يُعتقد غالباً أنَّ مدرسة الاسكندريَّة كانت أفلاطونيّة الفلسفة، فيما المدرسة الأنطاكية كانت أقربَ إلى أرسطو. على أنه لا بدّ من تجنّب هذه التبسيطات للأمور. لأنه إذا كانت فلسفة الرواقيِّين ظاهرة الأثر لدى تَرتليانوس، وإذا كان القدّيس غريغوريوس النيصي يلجأ أحياناً إلى الأفلاطونيّة، فيما لاون البيزنطيّ أو القدّيس يوحنا الدمشقيّ يقتربان في فلسفتهما ومنطقهما من أرسطو، فلا بدّ من التأكيد قطعاً أنّ الآباء لم يتتلمذوا قطّ لا لأفلاطون ولا لأرسطو ولا لأفلوطين. إنّهم يلجأون إلى الجهاز التقنيّ الفلسفيّ حيثما وجدوا تجانساً مع موضوع بحثهم اللاهوتيّ. وعندما يقتضي الموضوع ذلك، وهنا وهناك في سياق التفكير، نجد بالاماس أقرب إلى أرسطو من محاوريه اللاتين. وإذا كنّا نجد الآباء يلجأون إلى الرواقيّين أو إلى أفلاطون أو إلى أرسطو وفقاً لمستلزمات التعبير، فهم أساساً من أتباع طريقة الصيّادين – الرسل وليس طريقة أرسطو، كما يقول القدّيس غريغوريوس النزينزيّ.

وكان لزاماً على الكنيسة في ٱنطلاقتها أن تشهر أسلحتها في وجه سيل من الهرطقات، أعني الغنُوصيّة وبنيتها الإشعاعية وميلها إلى التنكّر للمادّة. و«التبنّية» لدى بولس السُميساطي، والوحدوية حيث الأقانيم في الثالوث ليسوا إلّا طاقات أو أشكالاً لله الواحد أي الآب، وأخيراً تيّار اللامساواة الظاهر في فكر أوريجانوس والذي كان في صميم لاهوت ما قبل مجمع نيقية. وعقب ذلك واجب الدفاع عن الأرثوذكسيّة في وجه الهرطقات الآريوسيّة والمكدونيّة والصابيليّة والنسطوريّة والأبّولیناريّة والمونوفيزيّة.

في رؤية الآباء، ليس الله لاعـقلانيّاً وإنما يسمو على العقل ذاته. فيمكن أن يُقال بتعابيرَ حديثة: إنَّ لدى الله ثلاثة مراجع إلهيّة لوعي الذات، ومركزاً واحداً لوعي الوحدة المثلّثة. فعندما يُرى ويفكّر به، الله ثالوث، وعندما يرى ذاته ويفكر، الله واحد أحد. وقد كانت لعبقرية أوريجانوس نظرة صائبة في شأن ولادة الإبن. فالآب يلد والإبن يولَد أزلياً، وفي آن، بدون ٱبتداء. فالعمل يتجاوز هنا مقاييس الزمن لأنّ الأوليّة أوليّة كيان وليست أوليّة زمن. فيقضي بذلك جَذرياً على أيّ منطق آريوسيّ كان يزعم أنّ هناك زمناً لم يكن فيه الإبن قد وُلد، وبالتالي لم يكن الله «الله الآب». على أنّه كان لا بدّ للآباء من تجاوُز إطار التعابير الكتابية الساميّة والإفادة من عبقرية اليونان واللاتين لٱنتقاء المصطلحات الجديدة وإعطائها محتوى ينطبق على معطيات الوحي الإلهي. وهكذا دخلت لغة اللاهوت والمصطلحات التي ٱعتدناها في اللغات الأجنبيّة، منقولة كما هي عن اليونانيّة واللاتينيّة: الجوهر - الكُنه - الطبيعة - الشخص - الأقنوم - الوجه. كما دخل التمييز الجذري بين المشابَهة والمساواة في الجوهر أو وحدة الجوهر. وأضحت الهيلّينيّة المسيحيّة من البُنى العضويّة في التراث اللاهوتيّ. وتجسّدت رُؤية عالم الآباء الروحيّ في الكرازة والليتورجيّا والبحث العقيديّ والإيقونة، وكأنها في كلٍّ منسجم. لقد جاء الإنجيل وطعّم بواقع التجسّد هيكليّة الحضارة الهيلّينيّة، حضارة التوفيق بين المفهوم والرمز وبين التحليل العقلانيّ والتعبير السرّي. وهكذا تنصّرت الهيلّينيّة وقدّمت ذاتها للفكر الآبائيّ وأضحت في سهولة العنصر العضوي للاهوت يفصّل تاريخ الخلاص. لأنّ الرجوع إلى الإطار الفكريّ العبريّ المحض خطوة إلى الوراء بٱتجاه العهد القديم ورُؤياه النبوية قبل تحقيقها. على أنّ مسيرة التدقيق في التعابير الثالوثيّة خضعت لتطوّر معقّد ولم يكن من الممكن تجنّب المبهمات في بدء الانطلاقة.

في فلسفة أرسطو نجد الشكل البيانيّ الكلاسيكيّ التالي :

١ - إنّ الأشياء التي يجمع بينها الجوهر الواحد هي واحدة.
٢ - إنّ الأشياء التي تجمع بينها الصفة الواحدة هي متشابهة.
٣ - إنّ الأشياء التي تجمع بينها الكميّة الواحدة هي متساوية.

وانطلاقاً من هذا الإطار يمكن أن يُقال إنّ الثالوث هو الله الواحد الأحد لأنّ الجوهر الإلهيّ واحد، وأنّ الأقانيم الثلاثة الكليّة المساواة هي الوجوه الشخصيّة في نطاق الطبيعة الواحدة ذاتها. وهنا يبرز سوء التفاهم في سرعة، انطلاقاً من اختلاف التعابير بين اليونانيّة واللاتينيّة. فكلمة (Persona) في اللاتينيّة توازي في اليونانيّة كلمة (Prosopon) وتعني الوجه أو المظهر الخارجيّ، كما تعني أيضاً القناع أو الدور الذي يقوم به الممثّل المسرحيّ. إنّ في استعمال هذه الكلمة خطر الوقوع في «النوعيّة» الصابيليّة القائلة : إنّ في الله ثلاثة وجوه أو ثلاثة أقنعة لذات الجوهر الواحد، مما ينتج عنه انكار الثالوث. وبالعكس، فإنّ كلمة (Hypostase) أي الأقنوم اليونانيّة، يرى فيها الغربيّون الترجمة الحقيقيّة لكلمة (Substance) اللاتينيّة. والخطر هنا، أي في القول بالأقانيم الثلاثة بهذا المعنى، تأكيد وجود ثلاثة جواهر أي ثلاثة آلهة. إنّ تلاقي هاتَين الكلمتَين الأقنوم باليونانيّة والجوهر باللاتينيّة في المعنى نفسه نراه في الصيغة التي استعملها مجمع سرديكا (٣٤٣) : «أقنوم واحد في ثلاثة». ومعناها الواضح يونانيًّا الطبيعة الواحدة في الثلاثة.

لقد وعى القدّيس باسيليوس هذا الإبهام وسعى إلى إبراز ضرورة التمييز وعلَّم أنّ «الجوهر» (باليونانيّة Ousia) هو المفهوم العامّ لكلّ كائن، فيما «الأقنوم» هو مفهوم الكائن في ذاتيّته الفردية أيْ في واقع وجوده. وبالتّالي، هناك علاقة بين النوعيّ والعام والشخصيّ يجب تحديدها. فبقولنا «الإنسان» نُشير إلى «الجوهر» (Ousia) وبقولنا «بولس» نُشير إلى «الأقنوم». وتجنباً لإبهام كثيراً ما يحصَل، يعترف باسيليوس بثلاثة أقانيم واحدة في الجوهر ويجسّد هذا الإعترافَ في الصيغة الليتورجيّة التالية : «المجدُ للآبِ مع الإبنِ والروح القدس» متبعاً دستور الإيمان الذي نقول فيه : «نؤمن بالرّوح القدُس المسجود له والممجّد مع الآب والإبن». إنّ نَفسَ التمجيد يستند إلى نَفسِ الطبيعة الإلهيَّة. إنّ التعبير عن «التساوي في الدرجة والمجد» يعني التعبير عن «التساوي في الجوهر». والشّركة في الطبيعة الإلهيَّة بين الأقانيم يرافقها التمييز بينهم، فكل منهم هو ذات الطبيعة الإلهيّة وهو ليس الآخر في آن. فكلمة أقنوم أضحت تتميّز عن مفردات كانت في ما

مضى مرادفة لها. «فالذي لا يعترف بوحدة الجوهر في الألوهة يقع في الشِّرْكِ الوثنيّ. إنّ طبيعة الآب وطبيعةَ الإبن وطبيعةَ الروح القدس واحدة لا تمييز فيها. ومع ذلك ففي الألوهة الواحدة، تتميّز الطبيعة الواحدة في أقانيم ثلاثة إلى حدّ أنّ شخصيّة الأقانيم تلتقي في الجوهر الواحد، والألوهة الواحدة ترى ذاتها في أقانيم ثلاثة كاملة[1]. والقديس غريغوريوس النَزينزي سبق باسيليوس في الوضوح: «أقول ثلاثة أضواء عندما أعني الأقانيمَ والأشخاصَ. وأقول «ضوءًا واحدًا» عندما أعني الطبيعةَ أو الألوهة»[2].

ويلخِّص القدّيس يوحنا الدمشقي مجمَل معطيات التراثِ الآبائيّ ويقول: «الطبيعة هي ما يوجد ويدوم في ذاتِه، ولا وجود له في آخر.... إنّ كلمة (Hypostase) اليونانيّة (والتي عبّرنا عنها بكلمة أقنوم) لها معنَيان. فهي تارةً تعني الوجود، وإذ ذاك فالطبيعة والأقنوم واحد. وبهذا المعنى نقرأ لدى بعض الآباء «الطبيعة أو الأقانيم». وطوراً تعني ما هو موجود من ذاته ومن كيانه الخاصّ، وإذ ذاك فهي تعني الفرد الذي يتميّز عن أيّ سواه»[3]. وبالتالي، فكلمة (Ousia) تنطبق على جوهرهو نفسه في كثيرين، فيما كلمة (Hypostase) تنطبق على الجواهر الفردية. والفرق هنا بين العام والخاص. كلمة (Ousia) هي الجوهر و (Hypostase) هي ما هو خاص أي الشخص.

لم تكن الفلسفة القديمة لِتَعرف إلّا الأفراد بين البشر. والحال، إنّ مفهوم الأقنوم الإلهيّ لدى الآباء يقترب من مفهوم «الشّخص» في الفلسفة العصريّة، بوصفه كائناً وحيداً، لا مَثِيلَ له، ولا يمكن أن يَضيع في سواه. من هنا، إنّ الشخص يتجاوز أي حصرٍ في تحديد. ومن هنا أيضاً إن مفهومَ الشخص الإنسانيّ لا يمكن أن يقوم إلّا في ضوءِ الشخص الإلهيّ، المثال المطلق. ويشير القدّيس يوحنا الدّمشقيّ «إلى أنّ الأشخاص أو الأقانيم بين البشر لا يتداخل بعضها في بعض. أما في الثالوث الأقدس، فالأقانيم هم بعضهم في بعض» ويردف: «بما أنه ليس للأقانيم الثلاثة سوى طبيعة واحدة، فالإرادة فيهم واحدة والعمل واحد». مع ذلك «فاتّحاد الأقانيم الإلهيّة لا يعني الخَلْطَ أو الضَياع، بل أنّ كلّ واحدٍ في الآخر»[4].

---

(١) *Epist*. 2, 10, *P.G.* 32, 776, 773.

(٢) *In Sancta Lumina*, or. 39, 2, *P.G.* 36, 345 C.

(٣) *Source de la Connaissance*, chap. 39 et 42; *P.G.* 94, 605, 612.

(٤) *De fide orth.*, I, 8, *P.G.* 94, 828-829.

الفصل الرابع

اللاهوت الثالوثي

عندما يقف القدّيس يوحنا الدمشقيّ أمامَ عتبة سرّ الثالوث ، يلخّص معطيات التراث بمبادئ ثلاثة : أولاً كلّ معرفة تتناول الله تنطلق كلياً من فعل إرادته الحرّة. ثانياً إنّ الكلمة المتجسِّد هو الذي يكشِف لكنيسته ، وهو رأسها ، سرّ الأقانيم الإلهيّة الثلاثة. وفي الواقع ، إنّ الكنيسة تعرفُ المسيح التاريخيّ المصلوب والناهض من الموت والممجّد ، والكنيسة تعلّمت الصلاة الربيّة والتمييز بين الآب والإبن ، والكنيسة سمِعت الوعْد بحلول المعزّي الثاني الوشيك وقبلَته يومَ العنصرة. وعِبْرَ أيّ جدَلٍ عقليّ أو فلسفة ، تُنادي الكنيسة بتدبير الثالوث الخلاصيّ في بشارتها وتعيش فيه مباشرة في صيغة العِمَاد ودستور الإيمان والليتورجيّا والأسرار. وتمرُّ حقبة من التاريخ ، ونرى الآباء يعكفون على إبراز البراهين اللاهوتيّة سعياً إلى دَحْضِ الهرطقات ، وإلى الدقّة في تفصيل حقيقة الله تفصيلاً قويماً. أخيراً ، وحدة الرئاسة في الله. فالآب هو المبدأ وهو التأكيد لوحدة الأقانيم الثلاثة في كمال المحبة ووحدة الطبيعة. فولادة الإبن وانبثاق الروح القدس يعنِيان أولاً مساواتهما للآب في الجوهر ، وهما التعبير الواضح عن ألوهتهما وكمال المساواة في الأقانيم الثلاثة.

١ – في العهد القديم

يعترف العهد القديم بوحدانيّة الله بشكل جازم. وهذه الوحدانية يعلنها موسى في وضوح : «إسمع ، يا اسرائيل ، إنّ الله إلهنا هو الربّ الأوحد». والتلميحات إلى سرّ الثالوث تبدو غامضة ، لأنّ حقيقته تتجاوز أي فهم ، ولذلك فقد أوحاها الله. وهذه الحقيقة تتميّز بها المسيحية جذريًّا عن الوثنية واليهودية والإسلام. وهي ديانات تنظر إلى سرّ الله الواحد والمثلّث وكأنه الجهالة الكليّة.

من الواضح، في نظر الآباء، أنّ سرّ الثالوث لا يمكن أن نتبيّن حقيقته إلّا في ضوء الأناجيل. لأنّ صيغة الجمْع في نصّي **سفر التكوين** (٣: ٢٢؛ ١١: ٧) تعود، في تفسير اليهود، إلى حديث الله مع الملائكة. كذلك يرى فيلون في «ملاك يهوه» «الكلمة» بالمعنى الذي له في لاهوته التوحيديّ أيّ ذاك الذي يسوس العالم. فيما يفسّر الآباء صيغة الجمع بالحديث بين الأقانيم الإلهيّة الثلاثة. ويرى ثيودوريتس في «ملاك يهوه» الأقنوم الثاني في الثالوث الأقدس. وإذ يُفسّر القدّيس أثناسيوس نشيد السّاروفيم «قدّوس، قدّوس، قدّوس» يؤكّد: «إنّ السّاروفيم، بهتافهم المثلّث هذا، يمجّدون الآب والإبن والروح القدس». «إنهم يُشيرون بذلك إلى الأقانيم الثلاثة الكاملة، وعندما يذكرون «الرب» بصيغة المفرد يشيرون إلى جوهر الله الواحد»[١] ويفسّر إيزيدورُس البَيْلوسي غموض النصوص في العهد القديم بالأسلوب التعليميّ الإلهيّ: «رأى الله أنّ إعلان التمييز بين الأقانيم لا يناسب الزمن الراهن حؤولاً دون سقوط اليهود في الوثنيّة واَعترافهم بطبيعة خاصة بكل من الأقانيم. حتى إذا بلغوا منذ البدء إلى معرفة الربوبيّة الواحدة يتقدّموا شيئاً فشيئاً في سبيلهم إلى عقيدة الأقانيم التي تَبرز بدورها في وحدة الطبيعة»[٢]. كذلك النبوءات والأسماء الماسيّة أمثال «عِمّانوئيل»، «العجيب»، «المشير»، «الإله القدير»، «أمير السلام»، «الحِكمة»، «الكلمة»، لن تتجلّى في وضوح إلّا في من سيحقّقها في شخصه، المسيح، إبنُ الله، الإله — الإنسان، الأقنوم الثاني في الثالوث.

والتوراة، في رؤية الصوفيّين اليهود، ليست مجموعة مراسيم وشرائع فحسب، إنها شخص حيّ. على أنّ هذا الشخص الحيّ، إذا كانت الأوساط اليهودية لا تزال على جهلها له، وهذا الواقع مأساوي، فالإيمان المسيحيّ قد جسّده في المسيح الذي حوّل الناموس، وقد بلغ كماله فيه، إلى النعمة.

٢ — العهد الجديد

الثالوث الأقدس يعتلن في الأناجيل اعتلاناً كاملاً. في البشارة، يتنبّأ الملاك عن حلول الروح القدس، وعن صفة الصبيّ واَسمه: «سيُدعى اَبنَ الله». وساعة اَعتماد الربّ، يتجلّى الثالوث في إشراق رائع. وفي كلمته إلى تلاميذه مودِّعاً، يتحدّث الاَبن عن المعزّي الثاني، الروح القدس «الذي ينبثق من الآب». وفي وصيته للتلاميذ «أن يعمّدوا باَسم الآب والاَبن والروح القدس»، وصيغة المفرد في «الإسم» إقرار بالعقيدة.

«فالآسم الوحيد الذي يجمع الثلاثة يُظهر وحدة الطبيعة في الثالوث المقدّس»، يقول زيكابين[٣]. والقدّيس بولس يبارك على الشكل التالي: «نعمة ربنا يسوع المسيح ومحبّة الله الآب وشِرْكة الروح القدس، فلتكن معكم جميعاً». والقديس بطرس يتكلّم عن «المختارين، على مقتضى عِلم الله السابق، بتقديس الروح، لطاعة يسوع المسيح».

٣ – الصيغة الأولى لتعليم الكنيسة عِبر لاهوت الآباء

تَحفَل المؤلّفات المسيحيّة، منذ كتاب «الديداخية»، بالصّيغة الثالوثيّة. ونراها في رتبة العماد بآسم الثالوث والتغطيس المثلّث، كما نراها في البركات والمجدلات الليتورجيّة.

في الغرب، يُعلن ترتليانوس الصيغة الثالوثيّة: «ثلاثة أقانيم وجوهر واحد»[٤]. وفي الشرق، كان ثاوفيلوس الإنطاكي أول من آستعمل كلمة «الثالوث»: «ثالوث الله وكلمته وحكمته»[٥]. مع ذلك، فقبل مجمع نيقية، إذا كانت العقيدة لا تزال في حاجة إلى الإيضاح والتدقيق، غير أنَّ هناك إجماعاً على رفض الهرطقات في شأن الثالوث.

في الإسكندريّة، نرى ألكسَندروس، يعاونه شمّاسُه الشابّ أثناسيوس، يشكو آريوس الذي حكم عليه مجمع نيقية الأول (٣٢٥)، الذي أعلن: «إنّ الآبن مساوٍ للآب في الجوهر، وهو من جوهر الآب». ومجمع القسطنطينيّة (٣٨١) حكم على مكدونيوس وأعلن «الروح القدس الربّ المحيي المُنبثق من الآب والمسجودُ له والممجّد مع الآب والابن». إنّ مساواة الابن والروح القدس للآب في الجوهر أعلنها في حزم أثناسيوس والكبّادوكيون وكيرلّس الأورشليمي ويوحنا الذهبيّ الفم وأبيفانيوس وكيرلّس الإسكندريّ.

يقول القدّيس غُريغوريوس النيصي: «إنّ الطاقة المشترَكة، ليست مُجزّأة لدى الفاعلين. بل، بما أنّ كُلاًّ من القدرة والطاقة في الأقانيم الثلاثة هي هي نفسها، فالآب لا يعمل شيئاً من ذاته بدون الابن ولا الابن بدون الروح القدس. فكل فعل ينطلق من الآب وينمو في الابن ويكتمل في الروح القدس»[٦]. والقدّيس باسيليوس يجمع المُعطيات في ما يلي: «الآب كائن وله الكِيان الكامل، وهو جِذر ويَنبوع الآبن والروح القدس. والابن كائن، في كمال الألوهة، كلمة حيّ وآبن الآب بدون أيّ آنتقاص. والروح القدس كلّيّ هو أيضاً، وكامل وتامّ في ذاته»[٧].

٤ – الله الآب

إنّ الله، أبا الشعب المختار، يعتلِن في العهد الجديد أباً للعالمين. والبشر يُدعَون، بالتالي، أبناء الله، وفي قلوب المؤمنين يهتِف الروح القدس: «أبًّا، أيُّها الآب». وعلاقة البنوة هذه تنطلق من الأبوّة الإلهيّة. فالله الآب هو أب بالطبيعة لابنه الوحيد، فيما البشر هم أبناء بهذا الابن، إنّهم أبناء الله بالتبنّي بالنعمة. وفي كلمته إلى المجدلية بعد قيامته يشير الرب بوضوح إلى هذا الفارق: «إنّي صاعد إلى أبي وأبيكم».

٥ – الله الابن

في الجوهر الإلهي الواحد، يتميّز الابن عن الآب بوصفه أقنوماً خاصاً وهو في الوقت نفسه واحد مع الآب إلى حدّ أنّهما ليسا إلهَين متميِّزَين. «أنا في الآب والآب فيَّ». «ليس أحد يعرف الابن إلّا الآب، ولا أحدَ يعرف الآب إلّا الابن». ويفسّر كيرلّس الإسكندريّ القول بما يلي: «وحده، يعرف ذاته الثالوث الأقدس الواحد في الجوهر، وهو يتجاوز أيّ فهم وأيّ عقل. وحدهما (الآب والابن) يعرف الواحد الآخر معرفة متساوية، مما يعني مساواتهما»[٨]. ومجمع نيقية الأول يُعلن أنّ الابن مساوٍ للآب في الجوهر ومولود قبل الدهور.

٦ – الله الروح القدس

ظلّت العقيدة مُبهمة في شأنه في العهد القديم. وبلغت الدقّة في الجديد في ضوء لاهوت الثالوث. والربّ يعلن في وضوح أنّ الروح القدس هو الله بالطبيعة، هو معزٍّ آخر، هو أقنوم. والقديس يوحنا الذهبيّ الفم يعلّم أنّ الربّ يكشف «عن مساواته في الجوهر، ووحدة الطبيعة، والمساواة الكاملة»[٩]. «الروح يسبر أغوار الله». ممّا يعني ضِمناً أنّه مساوٍ للآب في الجوهر والمنزلة.

٧ – الخصائص التي تُميّز الأقانيم

إنّ للأقانيم في الثالوث جوهراً واحداً، ولكلٍ منهم خصائص شخصيّة. هذه الخصائص هي الصفات الأقنوميّة التي تميّز الآب بوصفه غير مولود ومبدأ الألوهة وينبوعها وجذرها، والابن بوصفه مولِوداً والروح بوصفه منبثقاً. وهذه الصفات من

شأنها التمييز بين الأقانيم والتعبير عن الطرائق الوجوديّة في الأقانيم. فالآب، آب منذ البدء، والاَبن مولود بدون اَبتداء، كائنٌ معه، مساوٍ له كصورته الحيّة وصورة جوهره. واَنبثاق الروح القدس لا يختلط أصلاً بهذا الإيلاد ويظلّ مكتنفاً بالأسرار. غير أنّ الآب يُصدِر الروح القدس كما يلِد الابن.

إنّ كلمتَي «الولادة» و«الانبثاق» تشيران إلى مصدر مبدإ الولادة والاَنبثاق، وكلاهما صدور باطنيّ، لا يمكن فصلهما عن الآب الذي يعطي الجوهر الذي لا ينقسم كلّه، جوهر الألوهة. وهكذا، فالآب هو مبدأ الاَبن والروح وهو «جِذر وينبوع»، ولأجل هذا، «فالألوهة معبودة في وحدة الرئاسة»(١٠)، كما يقول القدّيس باسيليوس. والقدّيس غُريغوريوس النزينزيّ يفسّر ذلك بقوله: «إنّ وحدة الرئاسة تعني الكرامة المتساوية في الطبيعة، وتوافق الفكر، والذاتيّة حِيالَ الآب... إنّ وثوق الصلة التي بين الأقانيم تجعل الثلاثة في اَتحادٍ لا ينفصم في وحدة الله الواحد»(١١). والقدّيس يوحنا الدمشقي يلخّص التفاسير بقوله: إنّ الخصائص الشخصيّة «ليست اَعتلاناً للجوهر بل للعلاقة المتبادَلة وطريقة الوجود في أقانيم الثالوث الأقدس»(١٢). إنّها لا تشير إلى اَختلاف في الجوهر أو في الكرامة، ولا إلى أيّ تفاوت بين الأقانيم. إنّها تعبّر عمّا يعود إلى كلّ أقنوم في كيانه الخاص به.

يشدّد القدّيس يوحنا الدمشقيّ على صفة السلبيّة في التسميات، صفة اللامولود، والوالد والباثق. إنّ ومضة نور تنزل من الأعالي وتُضيءُ الإنسان وأُبوّته وبنوّته. على أنّ أيّ تطبيق لهذه المفاهيم على الله غير ممكن. فالله يفسّر الإنسان. أمّا هو فيظلّ خفيًّا ومكتَنفاً بالأسرار. الله هو الكِيان الأوحد الكامل الشخصيّة. إنّه أبٌ «ومنه تُسمّى كلّ أُبوّة في السماء وعلى الأرض». وهذا يعني أنّه، على الصعيد البشريّ، ليست الأبوّات إلّا اَنعكاسات وصُوَراً لأُبوّته. «ففي الألوهة وحدها، الآب هو جوهريًّا وأزليًّا آب والاَبن هو جوهريًّا وأزليًّا اَبنٌ. الله بسيط ولا اَنقسام فيه. وهو الآب الذي لم يتحوّل لأنّه وَلَدَ اَبنه الوحيد»(١٣)، يقول القدّيس أثناسيوس. إنّ أزليّة ولادة الاَبن المعادلة لأزليّة الآب وعدم إمكانيّة اَنفصاله عن الآب، يحدّدهما التعبير التالي: «إشعاع النور الأزليّ، الذي لا بدءَ له ولا انتهاء». والعبارتان: «صورة الآب»، «ختم جوهر الآب» تعنِيان «إنّ الاَبن يحمِل في ذاته الآب كليًّا». كيف؟ «إنّ ما هو سماويّ، يقصّرُ عنه الضُعف البشريّ ويظلّ محجوباً في غمامة»(١٤)، يقول القدّيس غريغوريوس النزينزيّ ملخّصاً ما تقدّم.

الحواشي

(١) *De Appar. Verbi Dei Inc.*, 10, *P.G.* 26, 1000; 25, 220.

(٢) *Epist. II*, 143, *P.G.* 78, 589.

(٣) *Sur Mah.*, 28, 19, *P.G.* 129, 764.

(٤) Tres Personae, una Substantia, *P.L.* II, 180; 1080.

(٥) *Ad Antol.* II, 15.

(٦) Il n'y a pas trois dieux, *P.G.* 44, 125.

(٧) **عِظَة ٢٤ ضدّ الصابليّين، ٤**، *P.G.* 31, 609

(٨) **في شرح لوقا، ١٠ : ٢٢**، *P.G.* 72, 672-673

(٩) **في شرح يوحنا**، العِظَة ٧٨، ٢.

(١٠) *Contre Sabellius*, Hom. 24, 4, *P.G.* 31, 609.

(١١) **عِظَة ٢٩**، 2, *P.G.* 36, 76

(١٢) *P.G.* 94, 816, 817.

(١٣) *Ad Serapion*, I, 16, *P.G.* 26, 569.

(١٤) *Disc.* 29, 8, *P.G.* 36, 84.

الفصل الخامس

ميّزات اللاهوت الآبائي الشرقيّ

إنّ لاهوت الآباء في القرن الرابع لاهوت ثالوثيّ في الدرجة الأولى. فقد صاغ التحديدات العقيديّة وفصّل في دقة ما يعود إلى الله الواحد المثلّث الأقانيم. وإنّ لَفي تكريس كلمة (Omoousios) التي تعني المساواة في الجوهر، في الطبيعة، أو ذاتيّة الجوهر أفسح المجال للتعبير عن سرّ الله بوصفه، في آن، واحداً ومثلّثاً.

إنّ الإنجيل بحسب القدّيس يوحنا يصف الكلمة بأنّه «كان عند الله». والترجمة للعبارة اليونانيّة تعني أكثر، «صَوب الله»، ممّا تعني «عند الله» أو «مع الله». وهي عبارة تشير إلى ولادة الابن الأزليّة، والابن ليس الآب، كذلك عبارة «المعزّي الآخر» تشير إلى أقنوم ليس الآب ولا الابن. فالأقانيم كلّها متساوية في الكرامة، ذاتيّة الجوهر، وتختلف في علاقاتها الباطنيّة. وهنا، لا بدّ من إبراز التباين في المِنظار بين الشرق والغرب. **فالعلاقات بين الأقانيم في الثالوث، في المِنظار الشرقيّ، ليست علاقات تضادّ ولا تفرقة، بل علاقات تباين وتبادل وانفتاح متبادَل وشِركة في الآب.**

إنّ الصفات التي تعود إلى الطبيعة المشترَكة كالحكمة، والإرادة، والحبّ، والقداسة، والأزليّة، هي صفات تلازم الأقانيم الثلاثة بدون تمييز. والأقنوم بوصفه فرداً يُذكر بنسبته إلى المصدر، وهو الآب. فانعدام الولادة في الآب، والولادة في الابن، والانبثاق في الروح القدس، هي العلائق التي تمكّن من تمييز الأقانيم. وإنّما نشير إليهم بالطريقة السلبيّة من جرّاء ضُعف تفكيرنا الطبيعيّ. فالآب العديم الولادة ليس الآبن ولا الروح، والآبن المولود ليس الآب ولا الروح، والروح المنبثق ليس الآب ولا الآبن.

في المنظار الشرقيّ، علاقات المصدر هذه وحدها منطلَق الأقانيم، بمعنى أنّها تكوّنها

وتستنزِف مُحتواها. يقول القدّيس يوحنا الدمشقيّ: «كلٌّ من الأقانيم يحوي الوِحدة بعلاقته بالأقنومين الآخرين. **وهذا الأحتواء لا يقلّ عن ذاك الناشئ عن علاقته بذاته**»(١). إنّ هذه العلاقات هي الإشارة المُثلى إلى التباين الأقنوميّ. فهو ليس تباينًا في الطبيعة عبر الأقانيم، بل تعبير عن الذاتيّة والتباين في الله الواحد والمثلّث.

إنّ الخُطوة الأكثر أهمّية لفهم اللاهوت الثالوثيّ الشرقيّ هي الانطلاقة من الميّزة المثلّثة في العلاقات. والميّزة المثلّثة هذه تبرز كيف أنّ هذه العلائق هي، في آنٍ، **مثلّثة – موحّدة**. ففي علاقة كلٍّ من الأقانيم توجد العلاقتان الأُخريان. فالأبن والروح يرتبطان بالآب في آن واحد، وأنعدام الولادة والأنبثاق في تلازُم متبادَل، والواحدة تستلزم الأخرى. وهذه الميّزة المثلّثة في العلاقات تحُول دون أيّة إمكانيّة لإرجاعها إلى ثنائيّة، أيّ لتكوين ثنائيّات في داخل الثالوث، مما يحلّ فكرة التضادّ العقلانيّة محل الرؤية الفائقة العقلانيّة رؤية «التباين – الوحدة المثلّثة». وفي الواقع، لا يمكن أن يقوم تضادّ إلّا بين مبدأَين. والحال أنّ لدينا ثلاثة مبادئ، وهذا هو أساس رفض الشرق لنظرية التضادّ في العلاقات أو لعلاقات التضادّ التي هي علاقات مصدريّة. فالعلاقة الفاعلة علاقة الأبن والروح بالآب هي علاقة شِركة، علاقة انفتاح متبادَل واعتلان، كما أنّ العلاقة الفاعلة بين الأبن والروح ليست علاقة مصدر. فعلاقة المصدر علاقة سلبيّة، أيّ إنّ الآب ليس الأبن ولا الروح وبالعكس، ولا بدّ من فهمها بمعنى سلبيّ يتخطى أيّ منطق في العلاقات، وهو لا يحدّد بل يَصف. «إنّ طريقة الولادة وطريقة الأنبثاق لا يمكن فهمها»(٢)، يقول يوحنا الدمشقي. ولادة وأنبثاق لا يمكن وصفها وهما، في الوقت نفسه، واقعان وكافيان لتمييز الأقانيم في آن أزليّ، لأن أيّ علاقة هي مثلّثة: فالروح ينبثق من الآب في تلازم وترابط مع الأبن وفيه يستريح، والأبنُ مولود من الآب في تلازم وترابط مع الروح، والروح يُعلنه. إنّ الوحدة المُغلَقة في الحياة الإلهيّة التي للثلاثة مرفوضة كما نرفض الثنائيّة، لأنّ الثنائيّة تقتضي التضادّ والحدّ المتبادَلين. وإنّما يحصل التجاوز في التثليث بمعنى يتخطّى أيّ تعداد جامع منطقي. في بساطة، وتلقائياً، تنفتح لامحدودية الله الحيّ: «إن الألوهة لا تتجزّأ بين المشارِكِين فيها»(٣)، يقول القدّيس غُريغوريوس النزينزيّ. «في الشموسِ الثلاثِ المتداخلة، واحد هو الضوء»(٤)، يقول الدمشقيّ. فالثالوث ليس حصيلة حلقات متسلسلة في الانتساب الإلهيّ، بل هو مُعطىً أوليّ في الوجود الإلهيّ. وهو ليس فعل إرادة أقنوميّة

أو ضرورة في الطبيعة. والله هو منذ الأزل وبدون ٱبتداء الآب والأبن والروح القدس في تبادل داخليّ لمحبّته.

إنّ عقيدة الثالوث غريبة كلّيًّا عن أيّ جدَل ما ورائيّ. وليس في عمل خلق العالم أيّ تسلسل ٱنتساب، إنّه فعلُ إرادة. فيمَا ٱنبثاق الأقانيم الإلهيّة عمل الكِيان الإلهيّ والوجود المطلَق، فوق كلّ جدَليّة بالمعنى الذي وضعه هيغل مثلاً.

إنّ اللاهوت السلبيّ يقف كالرائي حِيال السرّ الذي لم يُعطَ أيّ فهم بشريّ أن يُدركَه. ولأنّ غُريغوريوس النزينزيّ يتّجه إلى الفلاسفة، وبحكم هذا الاتجاه وحدَه، يستعمل نَعْتَهُم ويقول: «إنّ الوحدة تتحرك بفعل غِناها الذاتيّ وتجتاز الثنائيّة إلى الثلاثيّة التي تنغلق على ذاتها في كمالها المُطلق»[٥]. وهكذا، فالله ليس الواحد المنفرِد كما في اليهوديّة ولا هو المتعدِّد كما في الوثنيّة. إنّه الثالوث الذي يسمو على أيّ استنتاجٍ أو عقل أو حتميّة. كل ما نستطيع أن نقوله إنّ الواحدَ وحيدٌ وإنّ الاثنين هو العدد الذي فيه الفصل والتصادُم بين الواحد والآخر، وإن العدد الذي يتخطّى الفصل وينفتح على اللامحدود هو الثلاثة. في الثالوث نرى الواحد والمتعدّد مجتمعين ومحدودين. ولا يسعى الآباء إلى تبرير العدد المثلّث تبريراً عقليًّا. لقد أعماهم النور، هم أنفسهم، وهم يتركوننا نرى ونتأمّل في بساطةِ المِلءْ الفائق في الوحدة المثلّثة. على أن هذه النظرة التأمليّة ليست إلّا «الظِلّ الخافت للثالوث». لأن الثلاثة في الله يتجاوزون أيّ تعداد حسابيّ. يقول القدّيس باسيليوس في كتابه في الروح القدس: «لا نُعدّد في مسيرتنا من الواحد إلى الكثرة بالزيادة بقولنا واحد، إثنين، ثلاثة، أو الأول والثاني والثالث. فعندما نعترف بالأقانيم الثلاثة بدون أن نقسِّم الطبيعة بالكثرة نظلّ في وحدة الرئاسة». من هنا، إنّ العدد في الله ليس كمًّا بل تعبيراً عن التسلسل اللاموصوف. فالثلاثة هم واحد. إنّ المثلّث الأقنوميّ «المتّحد بالتمييز والمتميّز بالاتّحاد» يعبّر عن تباين لا تضادّ فيه، بل يفرض ذاته بفرض الآخرين.

إن الوعي العقيديّ في الكنيسة قد دافع في عنف عن سرّ الثالوث في وجه ميول العقل الطبيعيّة التي تراوح حتماً بين الواحد والمتعدِّد، بين جوهر الفلاسفة والوجوه الثلاثة في ٱعتلاناته، ونَجِدنا إذ ذاك حِيال الوجوهيّة الصابيليّة من جهة، والتقسيم بين ثلاثة كيانات متمايزة وغير متعادِلة، وتلك هي هرطقة آريوس من جهة أخرى. على غِرار مَقُولة أَفلوطين في «الواحد» و«الفهم» و«روح العالم» حيث يتسلسل الأشخاص بالصدور تسلسلاً تنخفض معه الدرجة.

في وجه جنوحاتِ العقل الطبيعيّ هذه، كان لا بدّ من «**توبة**»، و«بالتوبة» أعني تقويماً جذريًّا للفهم في ضوء المسيح، ولا بدّ من التسامي فوق المفاهيم الفلسفيّة وقبول وحي الله في نقائه المطلق. كان لا بدّ من القضاء أساساً على الأَحَديّة التوحيديّة والثالوثيّة الوثنيّة.

هذا التقويم الجذريّ تتوافر له طريقتان مختلفتان للاقتراب من سرّ الثالوث. وهنا يبرز الفرق في المواقف اللاهوتيّة بين الشرق والغرب. فالأب دي رينيون، يعبّر عن هذه المواقف بدقّة ووضوح في دراساته اللاهوتيّة في الثالوث: «إنّ الفلسفة اللاتينيّة تنظر أولاً إلى الطبيعة في ذاتها وتنتقل منها إلى الشخص. فيمَا الفلسفة اليونانيّة تنظر أولاً إلى الشخص وتدخله لتلقى الطبيعة. إنّ اللاتينيّ ينظر إلى الشخص وكأنّه تحقيق للطبيعة، فيمَا اليونانيّ ينظر إلى الطبيعة وكأنّها محتوى الشخص. وهكذا، ينتقل الغرب من تأمّل الطبيعة الواحدة إلى تأمّل الأقانيم الثلاثة، فيما ينتقل الشرق من الأقانيم الثلاثة للتأمّل، في ما بعد، في الطبيعة الواحدة»[٦]. فالقدّيس باسيليوس مثلاً كان يلتزم في وعيٍ هذه الطريقة لأنها تنطلق من الواقع وفقاً لما جاء في الكتاب، ولصيغة المعموديّة حيثُ يسمّى الآب والأبن والروح القدس.

يرى الشرق خطَراً في عدم التركيز على وحدة الرئاسة في الآب كمبدإٍ لوحدة الثالوث والتركيز بالأحرى على وحدة الطبيعة. لأنّه في هذه الحال تكون العلاقات المصدريّة هي نفسها الأقانيم، وهي التعبير الكلّي عنها. فإذا اعتبرنا مع القدّيس توما، «أنّ الاسم يعني العلاقة»[٧] يضحي من المنطقيّ أن نستخلص أنّ العلاقات في داخل الجوهر هي التي تعمل فيه تغييراً. والحال، ليست الطبيعة مبدأ الوحدة في الثالوث، في المنظار اليونانيّ، بل الآب الذي تنطلق منه علاقات مصدرية بالنسبة إليه بالذات، بوصفه اليَنبوع الأوحد لأيّة علاقة. والقدّيس أثناسيوس يُعلن هذه النظرة: «هناك مبدأ واحد للألوهة، وهو وحدة الرئاسة وحدة مطلقة. إنّ الله واحد لأنّ الآب واحد». وقد أضحى هذا التأكيد الجازم والمختصر العبارة الشِعَار الذي يردّده آباء الشرق جميعاً. فالاعتراف في نظرهم بالوحدة الثالوثيّة هو الاعتراف بان الآب هو المصدر الوحيد للأقانيم الذين يقبلون منه، في آن واحد، ذات الطبيعة الواحدة. ولأنّ العلاقات تعود إلى الآب فهي تعني الوحدة والتمييز معاً. إنّ الأقانيم والطبيعة مطروحة معاً بدون أن تسبق الطبيعة منطقياً الأقانيم.

«اليونانيّ ينظر إلى الطبيعة وكأنّها محتوى الشخص» ما يعني أنّ كلّ أقنوم هو طريقة خاصة لاحتواء الطبيعة ذاتها. وبالتالي، فكل أقنوم يتجاوز في واقعه الفريد العلاقات المصدريّة

المحضة ، يقول القدّيس غُريغوريوس النزينزي : «الطبيعة الواحدة في الثلاثة ، ذلك هو الله. أمّا الاتّحاد فبالآب يتمّ ، الآب الذي يصدر منه الأقنومان الآخران وإليه يعودان بدون اختلاط ولا تفريق بل بالتواجد معه»(٨) . **فالآب هو الذي يميز الأقانيم**. إلّا أنّ هذا التمييز يتخطّى مستوى المصدر المحض وحده ، لأن الآب يُميّز الأقانيم «في حركةِ حبّ أزليّ» ، يقول القدّيس مكسيموس(٩) . يُميّز الآباء بين الوجود الأقنوميّ والعمل الإعلانيّ. ففي «حركة الحبّ الأزليّ» لا يفترق الابن والروح القدس في عملهما الذي يعلن الآب ، وهما مفترقان بشكل لا موصوف بوصفهما أقنومين مصدرهما الآب. «إنّ الروح القدس هو ، من جهة ، ملازمُ الابن لأنهما كلاهما يَصدُران من الآب بشكلٍ لا يفترق ، ومن جهة أخرى ، فكيانه مرتبط بالآب الذي يصدره بالانبثاق. فهو قائم بالانبثاق من الآب وهو معتلنٌ بالتلازم مع الابن»(١٠) ، يقول القدّيس باسيليوس. فلدى الآباء جميعاً نتحقّق تأكيدهم على كون الآب هو المصدر الأقنوميّ الوحيد ، وفي الوقت نفسه العلاقة الوُثقى ، علاقة المصدر والاتحاد ، بين الابن والروح. فالروح يستريح منذ الأزل في الابن ويُعلنه.

ما فتئ الشرقيّون يشدّدون على كون صدور الأقنومين من الآب وحده صدوراً لا يوصف وسلبيًّا. وذلك ضدّ مفهوم أكثر عقلانية يضع الطبيعة المشترَكة فوق ما هو شخصيّ. فهم لم ينظروا قطّ إلى الروح القدس بوصفه رابطة (رابطة حب) بين الآب والابن المتّحدَين بوحدة الطبيعة والصائرَين بذلك مبدأً واحداً للانبثاق. لأنّهما في هذه الحال لا يكونان أقنومَين متميّزين «يبثقان» بل الطبيعة اللاشخصيّة هي التي «تبثق». والحال ، أنّ وحدة الحبّ هي وحدة الثلاثة.

يمكن أن نتساءل ، أليس أنّ «وحدة الرئاسة» في اللاهوت الشرقيّ تفتح المجال أمام النظرة «المرؤوسيّة» في داخل الثالوث. يجيب القديس غُريغوريوس النزينزيّ: «إنّ مجد المبدإ لا يَفرض أن يكون مَن يصدر منه على غير مستواه. إنّ الله ، هو الثلاثة منظوراً إليهم نظرة واحدة. كلٌّ منهم هو الله من جرّاء وحدة الرئاسة»(١١) .

ويشير الأب دي رينيون إلى الخطر المعاكِس في الغرب إذ «يبدو وكأنّ عقيدة الوحدة الإلهيّة قد امتصّت عقيدةَ الثالوث. فلا يتطرّق إليها إلّا على سبيل التذكير». ذلك هو الخطر الذي تعرّض له التركيز على مفهوم الجوهر الفلسفيّ بالنسبة إلى المُعطيات الواقعية في الكتاب المقدّس حِيال الأقانيم. فلا يتّجه المؤمن صوْب أقانيم الثالوث بل إلى الله بدون أن يعرِف بالتدقيق ما هو. من جهة أخرى نَجدنا أمام أشكالٍ مختلفة من العبادة الشعبيّة تتمحور

حصراً وتطرّفاً حول المسيح، وبالتّالي حول طبيعته البشريّة. فيما التمحور المُطلق حول مفهوم الله يقودُ إلى صوفيّة «النور الإلهيّ». وهي «الألوهة» في لغة المعلّم «إيكار»، وهي تسبق الثالوث. كما أنّ الإكثار من التركيز على الطبيعة يفرض مفهوم السعادة في الحياة الأخرى وكأنّها قائمةٌ على رؤية الجوهر الإلهي. والحال أنَّ السعادة الطوباويّة في مِنظار الشرق تعني اللامحدود في التأليه أي المشاركةَ في الحياة الإلهيّة ومشاهدة مجدِ الثالوث عِبْرَ طبيعةِ المسيحِ البشريّة الممجَّدَة، فهي «المِشعل من الكريستال» الذي يعكس الجوهر الإلهيّ، الذي لا يمكن قطعاً أن يُطال.

وإذا شئنا أنْ نعبّر بالصورة عن الثالوث، فيمكن أنْ نعطيَها شكل زاوية تشير القِمّة فيها إلى الآب والنقطتان حيث يرتكز الضِلعان إلى الأبن والروح القدس. إنّ هذه الصورة تجسّد مساواة الأقنومين، غير أنّها لا تشير في شيءٍ إلى علاقاتهما المتبادلة ما عدا تلك التي تربطها بالمصدر الواحد الذي هو الآب. فيمَا يتخيّل الأب سَرجيوس بولغاكوف صورةً أكثر واقعيّة، هي صورة الزاويةِ الموضوعة في قلب دائرةٍ حيث الحركة دائريّة. فهي تنطلق من الآب وتعود إليه. فالآب هو مبدأُ الحقّ والأبن هو مبدأ وحيِ حقيقة الآب والروح القدس هو مبدأ اعتلان الآب، اعتلاناً ديناميًّا ومحيياً. فهو حياة الحقيقة وروحها. إنّ العلاقة بين الأبن والروح القدس ليست علاقة مصدر بل علاقة ترابط متبادَل وعلاقة شرط، لأن كل علاقة في صميم الله هي دوماً مثلّثة في تداخل الحبّ الأزليّ في الله. وسنرى أهميّة مفهوم علاقة الشرط الذي طرحه اللاهوتيّ الروسيّ بولوتوف وهي تُضيءُ بشكل باهر معضلة الأنبثاقِ من الأبن.

الحواشي

(١) *De fide orth.*, *P.G.* 94, 828 C.

(٢) *De fide Orth.*, *P.G.* 94, 820 A.

(٣) *Or. 31, P.G.* 36, 148

(٤) يوحنا الدمشقيّ، *De fide Orth.*, 18; *P.G.* 94, 829

(٥) *Or. 23*, 8, *P.G.* 35, 1160 CD.

(٦) P. de RÉGNON, *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, p. 433.

(٧) *Somme Théologique*,I a, q. 29, a. 4.

(٨) *Or. 42, P.G.* 36, 476 B.

(٩) *Scholia in lib. de Divin. nomin.* II, 3.

(١٠) *Ep. 38*, 4, *P.G.* 32, 329, C. 332 A.

(١١) *Or. 40, P.G.* 36, 417 B; 419 B.

الفصل السادس

انبثاق الروح القدس[٧]

عام ١٩٥٠ ، وفي أعقاب لقاءٍ ضمَّ لاهوتيِّين من كلٍّ من الكنيستين الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة ، وكان موضوعه انبثاق الروح القدس ، أكّدت نتائجُ البحوث أنّ الكتاب المقدّس لا نجد فيه بصراحة لا الأنبثاق من الآب والابن ولا الأنبثاق من الآب وحده ، ولا التمييز الجازم بين المستويَين الأزليّ والزمنيّ ، وأنّ الموقفَين العقيديَّين الكاثوليكيّ والأرثوذكسيّ إنما مرجعُهما المجامع والتراث الآبائيّ والفكر اللاهوتيّ وقد انتهيا في آخرِ المطاف إلى صيرورتهما قاعدتَين إيمانيَّتين.

وهذا يعني صعوبة المسألة. فلا يمكن أن يُبرهَن على أيّ شيء في هذا الاتجاه أو ذاك. والمحاولات الكثيرة ، عِبر التاريخ ، التي انتهت كلّها إلى فشلٍ هي الدليل على ذلك. يبقى أنْ نعرض التراث الآبائيّ الأساسيّ ، وفيه إجماع ، بدون أن نُهمل بعض النصوص المُبهَمة ، وهي تراث ثانويّ ، وأن نحاول ، حيث يستطاع ، أن نفسِّر هذه النصوص في ضوء القرائن الوسيعة. على أن نُفيد من تعديل المواقف اللاهوتيّة في أعقاب المجمع الفاتيكاني الثاني لمحاولة استخلاص ما يُبرزه البحث ، بدون طموح إلى عرض حلٍّ ، والتدقيق في الاتجاه الذي يمكن أن يسلكه الشرق والغرب سعياً إلى اتفاق.

١ – الانفصال

إنَّ دستور الإيمان الذي وضعه مجمع نيقية قد أعلن انبثاق الروح القدس من الآب ، بدون أن يذكر الابن ، مستنداً إلى ما جاء في الإنجيل بحسب يوحنا (١٥ : ٢٦ ؛ ١٤ : ٢٦) ذلك إيمان آباء المجمع ، وقد فسّره القدّيس غريغوريوس النزينزيّ في خطابه اللاهوتيّ

الخامس، وٱعترفت به منذ البدء كلٌّ من كنيسة الشرق والغرب. والمجمع الثالث المنعقد سنة ٤٣١ يرشق بالحرم أيّ إنسان يعترف «بإيمان آخر» لا يتطابق كلّيًّا وإيمان نيقية. ويعود المجمعان الرابع (٤٥١) والخامس (٦٨١) إلى هذا الحُرم ويجدّدانه. والقدّيس كيرلّس الاسكندريّ يُعلن أنّ من يُسقِط أو يُزيد أيَّ شيءٍ على دستور إيمان الكنيسة الجامعة فكأنّه يعاند روح الله.

نعرف أنّ الصيغة اللاتينيّة، أي ٱنبثاق الروح القدس من الآب والٱبن معاً، ظهرت في إسبانيا في مجمع طُلَيطلَة الثالث الذي ٱلتأم عام ٥٨٩. ففي المادة الثالثة من مجموعة القوانين التي أصدرها يحكم المجمع على الذين لا يعترفون بهذا الٱنبثاق من الآب والٱبن معاً. وقد أمر الملك روكارد، وكان حديث الٱرتداد عن الآريوسيّة، بإدخال هذه الصيغة في دستور الإيمان النيقاويّ. وأقرّ هذه الزيادة مجمع طُلَيطِلَة الرابع عام ٦٣٣. لقد كانت هذه الصيغة مفيدة بشكل موقّت في نِطاق محاربة هرطقة آريوس الذي كان يرفض ألوهة المسيح، وبالتالي السّعي إلى تأكيد المساواة في الجوهر بين الآب والٱبن. بمعنى أنّه إذا كان الروح القدس ينبثق من الٱثنين معاً، فمن الواضح أنّ الٱبن مساوٍ للآب وهو من جوهر الآب.

لقد عارض هذه الزيادة أَلكوينوس وبولينوس أسقف أكويليا وشجب الصّيغة في المجمع الإقليميّ المنعقد عام ٧٩١. مع ذلك، فقد حمل الإمبراطور شارلمان رايتها ودافع عنها بقوة. يقول الأب كونغار نقلاً عن المؤرّخ ج. دي بانج: «لقد كانت الخطوة التي خطاها البابا إذ منح شارلمان لقب إمبراطور تعني قصدَ قطعِ الصِّلة بإمبراطوريّة الشرق»[1]. فقد دعا شارلمان عام ٨٠٧ إلى مجمع غايته أن يَرشُق بالحُرم الإمبراطوريّة اليونانيّة المنافِسة. على أنّ البابا لاون الثالث أمر بأن يُحفَر نصّ دستور الإيمان النيقاويّ باليونانيّة واللاتينيّة بدون زيادة و«الٱبن» على لوحتين من الفضّة وُضعتا في ٱحتفال على الباب الكبير المصنوع من البرونز عند مدخل كاتدرائيّة روما، وذلك ٱحتجاجاً منه على الزيادة، وصَوناً لحُرمةِ تراثٍ كرّسه الإجماع. غير أنّ الصيغة الجديدة قد عمّت فرنسا وإسبانيا وإيطاليا وألمانيا. وفي النهاية استسلمت روما للأمر الواقع عُنوة. وفي عام ١٠١٤ جاء الإمبراطور هنري الثاني روما لكي يتوّجه البابا بنديكتوس الثامن، ففرض الطقس الجرمانيّ في القداس، وللمرّة الأولى أنشد دستور الإيمان مزاداً عليه «والٱبن» في كاتدرائيّة القديس بطرس.

إنّ ما ينتقدُه الشرق في هذه الصيغة الجديدة، وبصرف النظر عن أيّ تحليلٍ

عقيدي، هو الخُطوة الأنشقاقيّة التي أقدم عليها الغرب في تعديله النصّ المقدّس لدُستور الإيمان، بالرّغم من الحَظر الحاسم الذي أعلنته المجامع المسكونيّة، ومن طرفٍ واحدٍ، أي بدون أستشارة الجزء الشرقيّ من الكنيسة الواحدة المقدّسة. بعد ذلك، عام ١٠٥٤، أخذ الكردينال همبر الموفد الباباوي إلى القسطنطينيّة على اليونان، وفي وثيقة وضعها على المذبح في كنيسة آجيا صوفيًا، تعديل دستور الإيمان بإسقاط عبارة «والآبن».

٢ - تراث آباء الشرق

في لقاء اللاهوتيّين الذي أشرنا إليه في مطلع الفصل، أعطى المطران كاسيانوس، الذي كان أستاذاً للعهد الجديد، خلاصة بحوثه، إذ قال: «إنّ أنبثاق الروح القدس من الآب والآبن لم يرد بشكل صريح في أيّ نصّ من العهد الجديد. إنّ تركيز الكتاب المقدّس على الله وتمحوُرَ هذا التركيز حولَ الآب، له صداه في الليتورجيّا الأرثوذكسيّة والتراث الشرقيّ، وهو، في رأي المطران كاسيانوس، برهان قويّ ضدّ زيادة «والآبن». ويُردف المطران كاسيانوس: مع ذلك، هناك معطيات غير مباشرة يمكن أنْ تُفسّر، بطريق الأستنتاج، لمصلحة الزيادة، بدون أن يكون الكتبة الإلهيّون قد فكّروا صريحاً، هم أنفسهم، بهذه الإمكانيّة(٢).

لقد حفَل العصر الوسيط بالمؤلّفات الجدليّة، على أنّها لم تُقنع أحداً قط. ذلك أنّها، بأستثناء البعض القليل منها، أبتعدت عن المورد الفكريّ الآبائيّ، وجهلت بيان الآباء الذي هو التعبير عن روحيّتهم. من هنا، إنّ الرجوع إلى موارد الآباء، رجوعاً جدِّيًا، لا بدّ منه اليوم لنا جميعاً لكي ندخل في صميم رؤاهم ونستنيرَ بخبرتهم المباشَرة وتأمّلاتهم لأسرار الله.

يُعطي العهد الجديد الآب، غالباً، أسم الله وحسب. وقد أتّخذ هذه الطريقة في أمانة الآباء الذين سبقوا مجمع نيقية. فالقديس أثناسيوس يقول في وضوح: «لا مبدأ للألوهة إلّا واحد وليس اثنين. في الله إذن رئاسة واحدة بحصر المعنى. من هذا المبدإ يصدر الآبن. والمبدأ هو الله»(٣). على أنّ الآباء يجتنبون التعبير في دقّة ووضوح عن الروح القدس لاسيّما في ما يعود إلى أنبثاقه الذي يظلّ واقعاً لا يمكن وصفه. وبالتالي، لا بدّ من الأبتعاد عن الجزم العقيديّ حيث لا يتوافر إلّا الأقتراب والتلميح والإيحاء.

تبعت مدرسة الاسكندريّة طريقة الآباء الذين سبقوا مجمع نيقية، وهي طريقة تعتمد أساساً الكتاب المقدّس وتظلّ في نطاق الخلاص والمخلّص. فالإسكندريّون يؤكّدون ألوهة الكلمة لأنّها مُرتَكزُ خلاصنا. والقديس أثناسيوس يؤكّد وَحدة العمل بين الآبن والروح في ضوء التدبير الخلاصيّ، ولا يدخل دائرة العلاقات الأزليّة بين الأقانيم الإلهيّة. فالمسيح هو المخلّص، وعمل الروح إشراكنا، في الآبن، بتبنّي الآب. وإذا كان أثناسيوس يشدّد على وَحدة الطبيعة بين الاثنين، فإنما ذلك لتأكيد ألوهة الروح. «إن الروح هو في الابن كما أنّ الابن هو في الآب»[٤].

لقد حارب القدّيس كيرلّس الإسكندريّ الهرطقة النسطوريّة، وركّز، في نِطاق التدبير الخلاصيّ، على ارتباط الروح بالابن. فهو القائل: «إنّ الابن يحمِل الروح كما يحمِله الآب. والابن يمنحنا الروح من مِلئه الإلهيّ الخاصّ»[٥]. إنّ الروح هو طاقة تقديس «تصدرُ من الاثنين معاً». وإلى جانب التلميحات إلى الأنبثاق المزدَوج نرى تأكيداً معاكساً «أنّ الروح ينبثق من الله الآب، كما من ينبوع، إلّا أنّ الابن هو الذي يُرسله إلى الخليقة»[٦].

لقد أثارت تعابيرُ كيرلّس آضطرابات من جرّاء ضعف الدقّة فيها. من هذه التعابير واحدة يتكلم فيها كيرلّس على «الروح الخاصّ بالابن»، دفعت تيودورتس أسقفَ قورُش إلى ردّ قويّ وعنيف. «إذا كان كيرلّس يعني بذلك مساواة الروح القدس للابن في الجوهر وانبثاقه من الآب، فنحن على وفاق معه. أما إذا كان يعني أنّ الروح القدس يستمدّ جوهره من الابن، فنحن لا نُقرّه على ذلك ونَصِفُ عبارته بالزّندقة، لأنّا نُؤْمن بما قال الرب «روح الحقّ الذي من الآب ينبثق»[٧]. رضخ كيرلّس فوراً وكلّيًّا لتفسير تيودورتس وعياً منه لسلطة هذا الأخير في التعليم، وصَوناً لصحّة عقيدته. فارتاح تيودورتس للموقف وأعلن أنِ اتّضح واستقام الآن كلّ شيءٍ «لأنّ الروح القدس لا يستمِدّ جوهره من الابن أو بالابن بل ينبثق من الآب وهو يُدعى الروح الخاصّ من جرّاء مساواته له في الجوهر»[٨].

يتمحور اللاهوت الإسكندريّ حول التجسّد، فيكيّفه هذا التجسّد إلى حدّ أنّه لم يميّز قط بشكل واضح بين «الصدورات الأزليّة»، التي هي الحياة الإلهيّة في الداخل، وبين «الرسالات الزمنيّة» التي هي من تاريخ الأرض. إنّ ما يهمّ اللاهوت الإسكندريّ الظهورات الإلهيّة في الكنيسة، في التدبير الخلاصيّ، في نطاق رؤية خلاصيّة محصورة. وهذه الآهتمامات والرؤى هي التي تفسّر التعابير التي نجدها أمثال «الروح يأتي أو ينبثق من

الآبن» أو «بالآبن»، بدون أن يكون لها أيّ محتوى ميتافيزيقيّ حِيال العلائق الإلهيّة في الداخل.

إنّ اللاهوت الثالوثيّ بحصر المعنى اختصّه الكبّادوكيّون: غريغوريوس النزينزيّ وغريغوريوس النيصيّ وباسيليوس الكبير. في سعيهم إلى التعبير عن حقيقة الله الحيّ في ثلاثة أقانيم، يميّز الكبّادوكيّون في الله العنصر المشترَك في الثلاثة أيّ الطبيعة، والعنصر الخاص بكل أقنوم. من هنا، يقول القدّيس غريغوريوس النيصيّ «إن الروح ليس على شيء مما يخصّ الآب والآبن»[٩]. كذلك يبحث القديس باسيليوس في العنصر الفريد والخاصّ بكلٍّ من الأقانيم الثلاثة: «نتعرّف إلى مِيزة الروح الأقنوميّة من كونه يعتلن بعد الابن ومع الابن ويستمِدّ جوهره من الآب. أمّا في ما يعود إلى الابن... فلا يُشارك الآب والروح القدس في ما هو خاصّ بهما ولا يُعرَف به، بل يُعرَف من ذاته بما يخصّه من ميزات أقنوميّة. والآب له خاصّته التي تميِّز أقنومه أنّه أبٌ وأنّه لا مصدرَ له»[١٠].

وإذا ظهر مفهوم التسبّب في فِكر باسيليوس وغريغوريوس النيصيّ، فهو لا يُطبّق إلّا على الآب، ولا يُطبّق على الآبن أصلاً عندما يَرد موضوع انبثاق الروح القدس. من هنا يتّضح اختلافنا والرؤية اللاتينيّة المركّزة على خاصّة ابثاق الروح القدس المشترَكة بين الآب والآبن المتّحدَين في الطبيعة الواحدة. فيما آباء الشرق يرون في أقنوم الآب، وليس في الطبيعة الإلهيّة، مصدر الأقنومين الآخرين. فغريغوريوس النيصيّ يرى أنّ أقنوم الآب وحده له خاصّة أن يكون مصدراً في الله. فهو المصدر، وهو بالتالي مبدأ الوحدة[١١]. إنّ مفهوم التسبّب لا ينطبق أبداً على الابن. ويعبّر عن ذلك غريغوريوس النزينزي في وضوح «أنّ كلّ ما للآب فهو للابن ما عدا خاصّة أن يكون مصدراً، وكل ما للابن فهو للروح القدس ما عدا خاصة البنوّة»[١٢].

في المرحلة الأولى من تكوين اللاهوت الثالوثيّ، وحتى لدى الكبّادوكيّين، تحمل العلاقات بين الابن والروح القدس بَصَمات التدبير الخلاصيّ. فالقدّيس باسيليوس يقول، كما يقول الإسكندريّون، «إنّ الروح القدس مرتبط بالآب الوحيد بالآبن الوحيد»[١٣]، ما يعني أن لا مدخل إلى الآب إلّا بالآبن وفي الروح القدس. فدور الابن مِحوَريّ دوماً في التدبير الخلاصيّ. وإذا كان الخلاص يأتي بالآبن، فنعمة الروح القدس تأتي هي أيضاً بالابن. وصلاة الأنافور التي نتلوها في ليتورجيّا القدّيس باسيليوس نعترف فيها

«بالآبن... الذي به ظهر الروح القدس». وهذه الرابطة المعبَّر عنها بـ «به» إنما هي برهان المشاركة في الطبيعة الواحدة، وبالتالي ألوهة الروح القدس.

كل عمل في الله يجد مصدره في الآب، ويتحقّق في الآبن ويكتمل وينفّذ ويعتلن بالروح. لأنّ «الآب هو مصدر القوّة، وقوّة الآب هي الآبن، وروح القوّة، هو الروح القدس»(١٤)، يقول القدّيس غريغوريوس النيصيّ. إنطلاقاً من هنا، وتجسيداً لتطوّر الوعي العقيديّ، ينقل الآباء هيكليّة الأقانيم إلى الحياة الإلهيّة نفسها: فالروح يعيش بالابن وللابن، لكونه روح القوة. وفي هذه الرؤية تأخذ صيغة «بالابن» بُعدَها. تلك شهادة القدّيس مكسيموس المعترِف في القرن السابع. في رسالته إلى مارينوس، يدافع مكسيموس عن صحّة العقيدة الغربيّة. «إنّ الغربيِّين، يقول مكسيموس، يستندون إلى كيرلّس الاسكندريّ. وهم بذلك يبرهنون أنّهم لا يعتبرون الابن مصدراً للروح، لأنهم يعلمون أنّ الآب وحدَه هو مصدر الابن والروح القدس. غير أنّهم بقولهم إنّ الروح ينبثق بالابن إنّما يعبِّرون عن القرابة ووحدة الطبيعة فيهما»(١٥). في رأي مكسيموس، لا يمكن مطلقاً أن يُعلِّم كيرلّس الإسكندريّ أنّ الآبن هو مصدر الروح.

في القرن الثامن يلخّص القدّيس يوحنا الدمشقيّ تراث الآباء ويشدّد على وحدة رئاسة الآب الذي هو المصدر الوحيد. «فالروح هو روح الآب... غير أنّه روح الابن أيضاً، ليس لأنّه ينبثق من الابن، بل لأنّه ينبثق بالابن من الآب، إذ ليس إلّا مصدرٌ واحد هو الآب»(١٦). فأقنوم الآب هو المصدر الوحيد للأقانيم: «فنحن لا نقول إنّ الابن هو مصدر، ولا نقول إنّه الآب... لا نقول إنّ الروح ينبثق من الابن، بل إنّه روح الابن»(١٧). الابن والروح ينحدران معاً من الآب كما تُخرج الكلمة والنَّفَسُ من فَمِ الآب(١٨). فالروح هو قوّة الكلمة التي ترتاح في الابن منذ الأزل وتُظهره ولذا تدعى صورة الابن.

يمكن من الآن أن نسجّل الفرق بين نُقطتَي الانطلاق في تكوين اللاهوت الثالوثيّ في الشرق والغرب. ففي خُطى التراث الغربيّ الممتدّ من تَرتُليانوس إلى القدّيس أمبروسيوس، ينطلق القدّيس أوغسطينوس في كتابه «في الثالوث» من وحدة الطبيعة الإلهيّة. ولكي يميّز الأقانيم يصوغ مبدأ «التضادّ في العلاقات»، وهو عمليًّا وفي النهاية مبدأ وجود الأقانيم. على أن أوغسطينوس يُشير إلى أنّ الروح القدس ينبثق خصوصاً من الآب بوصفه المبدأ الأوّل والمُطلق. ولكن بما أنّ الآب والابن واحد، وكلّ ما للآب فهو للابن، فالآب والابن كلاهما مصدر واحد للروح القدس. إنّ هذا لا يُلغي مبدأ

وحدة الرئاسة، إذ ليس هناك مبدآن أو مصدران للروح القدس. يمكن القول: إنّ وحدة الرئاسة مشتركة بين الآب والآبن المتّحدَين في ذات الطبيعة لتشكيل مصدر واحد للآنبثاق [١٩]. لقد عبَّر عن ذلك فوستوس أسقفُ رِياز في وضوح، إذ قال: «من جرّاء وحدة الطبيعة، يُقال: إنّ الروح هو روح الآب والآبن وإنّه ينبثق من الآب والابن». كذلك يرى القديس توما أنّ الآب والابن معاً مصدر الانبثاق، وبالتالي أنّ مصدر الانبثاق واحد.

ومع تقديرنا هذا الواقع أن ليست هناك ازدواجيّة في مصدر الانبثاق في الغرب، لا بدّ لنا من الإقرار أنّ التراث الشرقيّ ظلّ غريباً كلّيًّا عن منطق أوغسطينوس. فالشرق ما عرف لا عقيدة التضادّ في العلائق ولا عقيدة الانبثاق «كمن مصدر واحد» الناتجة عنه. ففي لاهوته الثالوثيّ، ينطلق الشرق من معطيات الوحي أنّ الله الحيّ هو في ثلاثة أقانيم، أعني الأقانيم الثلاثة كما تظهر في الكتب المقدّسة وكما تبلورت صيغة التعبير عنها في دساتير الإيمان ورتبة العماد.

إنفجر الخلاف في القرن التاسع، زمنَ البطريرك فوتيوس. فالبطريرك يميّز بدقّة الصفات الأقنوميّة الخاصّة بكلّ أقنوم إلهيّ، والصفات الملازمة للطبيعة والمشترَكة بين الأقانيم الثلاثة. فأنْ يكون الأقنوم مصدراً، تلك صِفة أقنوميّة محصورة في الآب. وبالعكس، فاذا آعتبرنا أنّ الروح القدس منبثق من الآب والآبن معاً، فنحن حِيال صفة «جوهريّة» أو «طبيعيّة». وفي هذه الحال، وآنطلاقاً من كون الطبيعة الواحدة مشترَكة بين الأقانيم، ننتهي إلى نتيجة أنّ الروح القدس مشارِك هو أيضاً في انبثاقه الذاتيّ، أي إنّه يكون باثقاً ومنبثقاً، سبباً ونتيجة في آنٍ [٢٠]. وإذ ذاك، فأُبوّة الآب لا تعود صفة محصورة به، وأقنوما الآب والابن يختلطان في أقنوم واحد، مما يقارب هرطقة صابيليوس. والحال، أنّ الآب يبثق الروح بوصفه أباً وليس بوصفِه الله.

نتبيّن من هنا في وضوح الصعوبة الكبرى التي تحول دون أن يقبلَ الشرقيّون الصيغةَ اللاتينيّة. لأنّ إصدار الروح بالانبثاق من الآب والابن يضع في الله شيئاً ليس جوهريًّا أو طبيعيًّا، طالما أنّ الروح لا دَخل له فيه، ولا أقنوميًّا، باعتباره أنّه شيء يشارِك فيه الآب والابن.

يستند فوتيوس إلى غريغوريوس النيصيّ ومكسيموس المعترف. وكلاهما يَريان أنّ أقنوم الآب وحده هو مصدر الأقنومين الآخرين في الله. فالتراث الشرقيّ يركّز على

العنصر الشخصيّ ويتجنّب كل وحدة نظريّة في الطبيعة حيث خطر القضاء على الصفة الشخصيّة في الأقانيم.

في القرن الثالث عشر، أثار المجمع الاتحاديّ المنعقد في ليون (١٢٧٤) الجَدَل حول المسألة. وأكّد الشرقيّون أنّ الروح القدس لا يرتبط بالابن إلّا في رسالاته الزمنيّة. أمّا في حياته الأزليّة فهو لا يرتبط إلّا بالآب. مع ذلك، فغريغوريوس القبرصيّ أتى المجتمِعين بأنتقادٍ أكثر دقّة من جرّاء أطّلاعه على لاهوت أوغسطينوس. فركّز من جهة، مع التراث التقليديّ، على الخصائص الأقنوميّة اللامتحوّلة، كما ركّز، بالمقابِل، على الاعتلان الأزليّ الذي للابن بالروح، ما يشكّل حياة الروح بالذات. وهو يرجع بذلك إلى القدّيس يوحنا الدمشقيّ القائل: إنّ الروح هو القوّة التي تُعلِن الابن. ويُردف غريغوريوس أنّ الروح يتّخذ كيانه من الآب ولكنّه يوجَد بالابن بل ومن الابن. التمييز دقيق ولكنه أساسيّ، ويمكننا القول مع الأب مايندورف إنّه التمييز بين مفهوم المصدر ومفهوم «علّة الوجود». فمصدر الروح هو أقنوم الآب، فيما يجد الروح علّة وجوده في الابن في اعتلانه الأزليّ. ولذا، وفي خطى التراث، إن الروح هو صورة الابن الأزليّة «وما من أحد يستطيع أن يقولَ يسوع ربّ إلّا بالروح القدس». من هنا، إنّ غريغوريوس يميّز بين الانبثاق الأقنوميّ حيث الروح ينبثق من الآب وحده، والاعتلان حيث الروح يعلن أزليًّا الحياة الإلهيّة المنطلقَة من الآب بالابن في الروح القدس. وبيان مجمع ١٢٨٥ الذي يعود في نصوصه إلى غُريغوريوس القبرصيّ يؤكّد: «إنّ من المعترَف به أنّ المعزّي نفسه يتجلّى ويعتلن أزليًّا بواسطة الابن كما يتجلّى النور من الشمس بواسطة الشعاع... ولكنّ هذا لا يعني أنّ وجوده الأقنوميّ يصدر من الابن أو بالابن»[٢١]. هذا التحديد يستلزم التمييز بين أنبثاق الروح الأقنوميّ والأنبثاق الاعتلانيّ للطبيعة الإلهيّة وطاقاتها في الروح القدس.

فصيغة الانبثاق اللاتينيّة تجد بُعدها على صعيد الاعتلان. ونتساءل هنا: هل إنّ اعتلان الابن بالروح القدس محدود بالزمن أو هو أزليّ؟ عن هذا السؤال يجيب القدّيس غُريغوريوس بالاماس: «إنّ روح الكلمة هو حبّ الآب اللاموصوف للكلمة نفسه الذي يلده ولادةً تتجاوز أيّ تعبير. والكلمة، الابن الحبيب، يردّ إلى الآب هذا الحبّ، ولكن بقدر ما يصدر الإثنان معاً من الآب وبقدر ما يستريح هذا الحبّ فيه في شِركة جوهريّة... وهكذا فالروح هو فرح الآب والابن فرحاً أزليًّا، حيث يجد الثلاثة مسرّتهم معاً. وهذا الفرح يُرسله الأقنومان إلى الذين يستحقّونه... غير أنّه ينبثق للوجود من الآب وحده»[٢٢]. فالروح ينبثق من الآب وحده. وإذ

هو صورة الآبن ، فهو يُعلنه للآب أزلياً ، كما يعلنه في التدبير الخلاصيّ لشعب الله. وهو في هذا الإعلان والإيحاءِ بالذات في الآبن وبالآبن.

يقول القدّيس بولس «إنّ الروح القدس يسبر حتى أعماق الله». فهو ينبثق من الآب ، ويستريح في الآبن ، ويعود إلى الآب في تداخُل دائم ودورة حبّ أزليّة بين الأقانيمِ الثلاثة. ذلك هو المعنى الذي يعطيه الشرق لصيغة الآنبثاق «بالآبن». فالصِّلة ليست صلةَ مصدر ، بل صلةَ ترابطٍ وتبادُل.

٣ – رصيد الفكر اللاهوتيّ

بعد عرضِنا هذا السريع لنصوص الآباء ، لا بدّ لنا من الانتقال الآن إلى رصيدِ الفكر اللاهوتيّ لإبراز الثوابت العقيديّة في الكنيسة الأرثوذكسيّة والتدقيق فيها.

في القرن الرابع ، صاغتِ الكنيسة الحقيقة المحوريّة في لاهوت الثالوث. ففي القرون الثمانية الأولى نَجِدُنا حِيال سلسلة من التحديدات تتعلق بالمسيح ، وفي القرن التاسع تحلّ محلَّها سلسلة أخرى تتعلّق بالروح القدس. هذه السلسلة الأخيرة تبلغ قمَّتها في القرن الرابع عشر عن طريق الحركة الصوفيّة التي تتبلور هيكليّتها العقيديّة في لاهوت القدّيس غريغوريوس بالاماس وتحديدات مجامع القسطنطينيّة. إنّ شِعار الآباء: «لقد تأْنسَنَ الله لكي يتمكّن الإنسانُ من التألّه» ، يطرح تأليه الكائن البشريّ كغاية التدبير الخلاصيّ. هذا الشعار يبلُغ عمقَه النهائيّ في ضوء لاهوت الروح القدس وعقيدة الطاقات الإلهيّة. وفي هذا المنظار ، يتركز الفكر الشرقيّ ، في القرن الرابع عشر ، حول انبثاق الروح القدس من الآب والابن في اللاهوت الغربيّ.

القدّيس غريغوريوس بالاماس ، هو الناطق باسم مجامع القسطنطينيّة المنعقدة بين ١٣٤٠ و ١٣٦٠. أُعلنت قداسته سنة ١٣٦٨. والكنيسة تُحيي ذِكرى شخصه وتعليمه في الأحد الثاني من الصوم الكبير.

إنّ مجامع القرن الرابع عشر تلخّص التراث في خُطى الآباء العِظام. والمنطلق هو «التوبة» أو ارتداد العقل المتجدِّد في المسيح. فلاهوت الآباء لم يكن قطّ هيكليّة مفاهيم بل هيكليّة تعابير عن خِبرة الله في الليتورجيّا ، وبالتالي ، فهو حتماً متضادّ التعابير. «فالله ، يقول بالاماس ، في سموّه وعدم إمكانيّة فهمه ووصفه يقبل أن يُقترب منه بالمشاركة وأن يكون غيرَ مرئيّ ومرئيًّا في آن[٢٣] ... بكلّيته ، يعتلَن ولا يَعتلن... يُشترك فيه ولا يُشترك»[٢٤].

يبدأ بالاماس بإبراز تمييز لا تمييزَ فيه بين الجوهر والأقانيم في كيان الله ذاته لا ينال مطلقاً من بساطة الله ولا من وحدته. وكذلك في ما يتعلّق بالكون: فالله يسمو في ذاته على الغيريّة ولا يُلغيها، وعلى هذا النحو يُتيح الشِركة فيه. ذلك هو التمييز الذي لا تمييز فيه بين الجوهر والطاقة، وهو تمييز لا يَمسّ أصلاً، هنا أيضاً، بساطة المطلق الإلهيّ. فالجوهر والطاقات هما شكلان للوجود والحضور الإلهيَّين: في ذات الله «وخارجاً» عن جوهره. هذا التمييز كان معروفاً لدى المفكّرين اليهود الذين كانوا يميّزون، بدون أن يفصلوا ولا أن يخلطوا بينهما، سموّ الله وحضوره الداخلي. والمُرتكز الأساسي لدى بالاماس ليس جوهريًّا بل وجوديًّا: «فالله ليس شيئاً وحيداً (أي لجهة الجوهر أو الطبيعة) بل هو الحيّ والكائن الوحيد». فمن كان تحديده أنّه الكائن لا يصدر عن الجوهر وإنّما الجوهر هو الذي يصدر عن الكائن.

«إنّ الأقانيم الإلهيّة، يقول بالاماس، تتداخل إلى حدّ أنّ لها طاقة واحدة»، من صِفاتها أنّها واحدة ومتعدّدة التجلّيات. فلا بدّ إذن من أن نميّز في الله بين الطبيعة والأقانيم وطاقات التجلّيات الإلهيّة. فيمَا يقول مناهضو بالاماس: إنّ ما ليس الجوهر فليس الله، إن هو إلّا مسبَّب مخلوق، وذلك وضع النعمة والمجد والنّور. وبالتالي، يزعمون أنّ هناك خلطاً بين الينبوع والمصدر، بين التجلّي والإصدار. والمسألة ليست نظريَّة. إنّها مسألة موتٍ أو حياة في مجال تأليه الإنسان، وبالتالي في مجال واقعيّة شِركته مع الله. فالمشاركة المخلوقة، ولو دُعيت فائقة الطبيعة (النعمة المخلوقة) ليست مشاركةَ الله في ذاته. وإذ ينطلق بالاماس من مبدأ أنّ الكائن يسمو على الجوهر، يؤكّد بذلك المشاركة في الطاقات الإلهيّة، مشاركة حقيقيّة وكاملة، لأنّ الله حاضر كليًّا في طاقاته بدون أن يخرج من جوهره الذي لا يدنى منه. والمشاركة كلّية «لأنّ الله في كلّيته يأتي ويقيم في جُملة كيان الذين يستأهِلون هذه الإقامة»[٢٥]. إنّ غاية الحياة المسيحيّة هي أن نوحِّد في شخصنا النعمة أو الطاقة اللامخلوقة بطبيعتنا المخلوقة.

إنّ التمييز الذي لا تمييز فيه بين الجوهر الذي لا يُشرَكُ فيه والطاقة التي يمكن مشاركتها لا تمسّ وحدانية الله، لأنها وحدانيّة الحيّ والكائن البسيط وليست وحدانيّة «جوهر بسيط». إنّ الجوهر والطاقة هما وجهان للوجود الإلهيّ الذي يُعطي ذاته بدون أن يتجزّأ ويعلو بدون أن يمتنع. إنّ الطاقة هي السبيل إلى امتداد الثالوث «إلى الخارج»، امتداد ينطلق كما ينطلق النور من الآب بالابن في الروح القدس. إنّ الأقانيم الإلهيّة تتداخل إلى

حدٍّ أنّ لها طاقة واحدة، طاقة واحدة ذات وجوه متعدّدة كالأسماء الإلهيّة. تنحدر أزليًّا من جوهر الثالوث وتعلنه. فبواسطة طاقاته، يحيا الله و يملك في مجده الأزليّ ويشعّ حبًّا وحكمة وحياة. كذلك تتجسّد الطاقات في المخطّطات الخلاّقة وأعمالِ العناية الإلهيّة والنعمة، وكلّها تُعلن وجودَ الله في تاريخ الكون.

أنهى تيّار بالاماس الهيكليّة العظيمة للاهوت الروح القدس التي نراها في العصر الوسيط البيزنطيّ، لأنّ الطاقة غير المخلوقة، يقول بالاماس، لا يمكن فصلها عن الروح القدس [٢٦]. ويركّز بالاماس على عبارة «الانبثاق»: فالروح ينبثق من الآب والطاقة تنبثق من الجوهر الصادر من الآب. ففي الروح يتمّ تجلّي المجد الأزليّ، وفي الروح يخرج الله من جوهره، في حبّ، لأنّ الروح القدس هو روح الشِركة، روح الحبّ الثالوثيّ.

في المِلءِ المُطلق الذي للثلاثة، يتخطّى الروح علاقة التضادّ بين الآب والابن. فهو يصدر من الآب، مع الابن، حيث يستريح أزليًّا. والتوازن الثالوثيّ الكامل يَحُول دون أيِّ انزلاق إلى الثنائيّة. ففي انبثاقه الأقنوميّ، يحقّق الروح «في الداخل» سرّ الغيريّة بدون تضادّ، و«من الخارج» يُعلن انبثاق الطاقة، انبثاقاً طبيعيًّا، والحركة الأزليّة للحبّ الثالوثيّ.

إنّ التمييز بين الجوهر والطاقة يشكّل الحلّ الأوّل من الحلول الممكنة لقضية الانبثاق «من الآب والابن» في ضوء التراث الشرقيّ. فهو ينطلق من التمييز الذي لا تمييز فيه بين الروح (بالتعريف) بصفته أقنوماً والروح (بدون تعريف) بصفته طاقة. فعلى صعيد الجوهر المشترَك، الروح بوصفه أقنوماً ينحدر من الآب وحده، وإن تمّ هذا الانحدار في الآن نفسه مع الابن حيث يستريح الروح. وبوصفه طاقة إلهيّة، يقول بالاماس: «يصدر الروح من الآب بالابن، وإذا شئت، من الابن» [٢٧]. فالحلّ إذن يقوم على التمييز بين أقنوم الروح القدس والطاقة التي يعلنها والصادرة «من الآب والابن».

٤ - مبادئ النقد في اللاهوت الشرقيّ بإزاء الغرب

كان القدّيس غريغوريوس النزينزيّ يتجنّب مبدأ البرهان بالمُماثلة بوصفه طريقة في التفكير اللاهوتيّ، كما كان يتجنّب الصور لأنّها لا تتطابق، في نظره، أصلاً والأسرار الإلهيّة، بل من شأنها أن تُدخل الإبهام إلى القضايا أكثر من أن تنيرها.

والحال، أنّ القدّيس أوغسطينوس يلجأ إلى البرهان بالمُمَاثلة إذ يقول مثلاً: بما أنّ الروح القدس هو الحبّ المتبادَل بين الآب والابن، «فهو، أيًّا كان، شيء مشترَك بين الآب والابن»[٢٨]. والقدّيس توما أسهب في هذه الرؤية: الكلمة يصدر بطريقة العمل العقليّ، والحبّ حصيلة المعرفة، فلا يتناول إلّا من سبقت معرفته، ولذا فالروح القدس ينبثق معاً من الآب ومن معرفته التي هي الكلمة. إن هذا الأسلوب في فهم الولادة بطريقة العمل العقليّ، والانبثاق بطريقة الإرادة أو الحبّ، هذا الأسلوب نفسه باتّخاذه الإنسان قياساً للألوهة غريب عن الشرق يحمل خطر إدخال الفلسفة وعلم النفس في داخل الحياة الإلهيّة.

إنّ القول بانبثاق الروح القدس الأقنوميّ من الآب والابن كما من مصدر واحد، ومن جهة أخرى، الانبثاق من الآب وحدَه، مع الصيغة المتوسطة أي الانبثاق من الآب بالابن، هذه المواقف تضعنا حِيال حَلَّين مختلِفَين لمُعضلة التباين الأقنوميّ في الثالوث، وبالتالي حيال لاهوتَيْنِ في الثالوث ينطلق كل منهما من مبادئ مختلفة.

ففي نظر الشرق، إنّ الانبثاق من الآب والابن، يُخلّ أولاً بالتوازن الثالوثيّ وينتقص من المساواة الكلّية بين الأقانيم الثلاثة. ثم إنّه يَمَسّ الرئاسة الواحدة المطلقة التي للآب بنقل مبدأ الوحدة في الثالوث من أقنوم الآب إلى الطبيعة. ذلك أنّ الآب والابن يتّحدان في ذات الطبيعة الواحدة لكي يؤلّفا مبدأً واحداً للانبثاق، ممّا يحوّل الأقنومَين إلى جوهر إلهيّ لا شخصيّة فيه، هو بمثابة رَحِم الانبثاق وينبوعه، وفي هذه الحال، تنفجر الوحدة الإلهيّة إلى ثُنائيّتين: الأولى ثُنائيّة الآب والابن، والثانية الآب والابن، وقد اختلطا، من ناحية والروح القدس من ناحية أخرى. وحصر هويّة الأقانيم في علاقة التضادّ، يُرينا في الابن الألوهة مُنتَقصة من قدرة الإيلاد ما دامت خاصّة الآب، وترينا ها في الروح القدس منتقصة من قدرة الإيلاد وقدرة البثق (ما دام الآب والابن يشتركان فيها). وبالتالي، يكون الروح القدس وحدَه كأقنوم لا يملك شيئاً مشتركاً بينه وبين أقنومٍ آخر من الثالوث. ونفهم إذ ذاك تساؤل «دونس سكوت» كيف يمكن أن يكون روح الحياة أقنوماً عقيماً. ويجيب الشرق: إنّ هذا نتيجة إحلالِ المفهوم السلبيّ القائم على تضادّ وعلاقات الصدور، محلّ المفهوم الإيجابيّ الذي للمشاركة في التباين بين الأقانيم.

إنّ الانبثاق من الآب والابن يفترض أنّ العلاقات هي بالوقت نفسه أُسس الأقانيم حيث يتحدّد كلٌّ منهم كليًّا بعلاقة التضادّ المتبادَل، وتنطلق أولاً من علاقة الأقنوم الأول

بالأقنوم الثاني ، ثم بعلاقة الاثنين معاً بالأقنوم الثالث . وهذا منطقيّ لأنّ علاقة التضادّ لا يمكن أنْ تقوم إلّا بين عنصرين . في نظر الشرق ، إنّ علاقة التضادّ هذه تعني أولويّة الوحدة الطبيعيّة أي وحدة الجوهر بالنسبة إلى الأقانيم . وهذا ما يظهره في وضوح اللاهوتيّ الكاثوليكيّ الأب دي رينيون في بحثه الذي سبق ذكره ، فيقول : «إنّ القول بانبثاق الروح القدس من الآب والابن يفترض ، في مجال المفاهيم ، أنّ للطبيعة الأسبقيّة على الأقنوم ، وأنّ الأقنوم يبدو وكأنّه زهرة تتفتّح من الطبيعة... فاللاتينيّ يرى الأقنوم شكلاً وجوديًّا تتخذه الطبيعة ، فيما اليونانيّ يرى في الطبيعة محتوى الأقنوم».

فالشرق يرى في «العلاقات المصدريّة» تعبيراً عن تبايُن الأقانيم ، أي إنّ العلاقات ليست مرتكزَ الأقانيم ، لأنّ تبايُنهم هو الذي يحدّد علاقاتهم وليس العكس . فالآباء اليونان ميّزوا بين خاصّات الأقانيم الإلهيّة والعلاقات . فالخاصّات لا تنحصر في العلاقات التي تنطلق منها عمليّة الصدور . فالعلاقات المصدريّة تشير إلى الأقانيم الإلهيّة في تبايُنهم ، غير أنّها لا تفسّر أصلاً ماهيّة الأقانيم (وهو الوجه اللاموصوف إلّا سلباً) ، بل ترتكز على وحدانيّة كلٍّ منهم المطلقة ، ممّا يضعنا حِيال «وحدة الوحيدِين المثلّثة» . فالرئاسة الواحدة في الآب تُرينا فيه المصدر والسبب ، غير أنّ هذا السبب ليس له مفهوم فلسفيّ ، بل هو صورة وصفيّة ، لأنّ السبب هنا ليس سابقاً للنتائج ، والنتائج تتساوى والسبب كرامةً . إنَّ الآباء اليونان لا يستعملون قطّ كلمة «سبب» بموضوع الاَبن ، كما أنّهم لا يستعملون قطّ الفعل «إنبثق» ، والاسم «الاَنبثاق» ، بشأن الاَبن في مجال الحديث عنه كمصدر ينبثق منه الروح . فالهويّة التي تقوم في التساوي في الجوهر ليست ، على صعيد الكيان ، لا سابقة ولا لاحقة لتباين الأقانيم . «فالله هو هو وحدة وثالوث» ، يقول القدّيس مكسيموس المعترف.

لقد سبق ورأينا أنّ الحلّ الأوّل الممكن لمُعضلة «الانبثاق من الآب والاَبن» يرتكز على التمييز بين وجود الروح القدس الأقنوميّ بوصفه منبثقاً من الآب وحده من جهة ، وإشعاعه بالابن ومن الابن من جهة أخرى . وهو التمييز بين الجوهر والطاقات ، وهو الفرق أيضاً بين وَجهَين ، وجه كِيان الأقنوم ووجه اعتلانه . والقديس باسيليوس يشدّد على ذلك بقوله : «إنّ مفهوم ما يميّز الخاصّة الأقنوميّة التي للروح القدس هو اعتلانه بعد الابن ومع الابن . على أنّ كيانه يقوم على انبثاقه من الآب» . وإنما مجهود القديس أن ينتقل من مجدَلَة الطاقة : «المجد للآب ، بالابن في الروح القدس» ، إلى مجدلة السموّ : «المجد للآب والابن والروح القدس».

إنّ التحجّر النضاليّ في اللاهوت، بعد فشل مجمَعَي ليون وفلورنسا، أغلق الغرب دون مفهوم الطاقات خشية النَّيل من بساطة الألوهة. فخارج الجوهر الإلهيّ، لا وجود إلّا لنتائج مخلوقة. من هنا، أملنا أن يَجهد الغرب نفسه ليتوقّف عن اعتبار اللاهوت البيزنطيّ وفِكر بالاماس بدعة مبهمة، وليكتشف التراث الآبائيّ القديم الذي لا يخلو من شهود لهم وزنهم. على أنّ هذا الجهد يتبلور بوضوح اليوم. فبعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، لا بدّ للشرق والغرب من أن يَسعيا معاً إلى صيغة لاهوتيّة جديدة تستطيع أن تلخّص ما يتوافر لدى الكنيستين من رُؤى صحيحة.

على عكس ذلك، نرى بعض اللاهوتيّين المعاصرين في الكنيسة الشرقيّة يحجّرون مواقفهم بروح نضاليّة متطرّفة. في نظر لوسكي أنّ «الانبثاق من الآب والابن» هو النقطة الأكثر أهميّة في الخِلاف العقيديّ بين الشرق والغرب، وهو بمثابة «المانِع المُبطِل» على طريق التلاقي العقيديّ بين الكنيستين. ومن جهة أخرى، فالمؤلّفات اللاهوتيّة التي تُدرَّس في المعاهد تسهّل الموضوع إلى حدّ أنها لا ترى في موقف كنيسة الغرب إلّا خلطاً بين الانبثاق الأزليّ ورسالة الروح على الأرض. والصيغة الشرقيّة «بالابن» تفسَّر في نطاق الترتيب الذي تُسمّى فيه الأقانيم الثلاثة: فالابن يُسمّى بعد الآب ويبدو وكأنه مبدأ وسط بين الآب والروح.

على صعيد آخر أكثر موضوعيّة، وبالرغم من ثابتة هي التركيز العقيدي على اقصاء «الانبثاق من الاب والابن» بالمفهوم الغربي، لا بدّ لنا من الإقرار بأنّ هناك نصوصاً آبائيّة تشكّل، على نَدْرَتِها، بعض الصعوبة وتستلزم تفسيراً.

فالقدّيس غريغوريوس النيصيّ يقول مثلاً: «إنّ الابن يَلِدُه الأقنوم الأول أي الآب مباشرة، لأنّ الأقنوم الثالث ينبثق بدوره من الأقنوم الصادر مباشرة من الأقنوم الأول أعني الابن». والقدّيس نفسه يستعمل صورة المشاعل: «وكأنّي بإنسان يرى اللّهب مقسّماً بين المشاعل الثلاثة، فيفترض أنّ مصدر النار الثالثة هو النار الأولى التي أشعلت الأكثر بُعداً بالتواصل عِبرَ الوُسطى»[٢٩]. من الواضح أنّ هذين النصّين يعودان إلى الحياة الإلهيّة في الداخل، وليس إلى الرسالة على الأرض. غيرَ أنّ نصوصاً منفردة لا يمكن أن تكون قاطعةً في مجال السِرّ لاسيّما عندما نكون في مستهلّ التفكير اللاهوتيّ. فالرؤية المتوازِنة تجيءُ في نهاية التفكير الشامل. ولا بدّ من طرح هذا النصّ الآخر للقدّيس غريغوريوس: «إنّ آدم غير المولود هو صورة الآب، وإنّ ابنه المولود هو صورة الابن، أمّا حوّاء التي انبثقت فهي تعني أقنوم الروح

القدس»[٣٠]. فكما أنّ حوّاء قد انبثقت من آدم بدون وساطة ابن، كذلك ينبثق الروح من الآب بدون وساطة الابن. كذلك يقول القدّيس أبيفانيوس من جهة إنّ الروح هو «روح الإثنين» أي الآب والابن، وفي نصّ آخر يعود إلى الرسالة على الأرض «إن الروح ينبثق من الآب ويأخذ من الابن»[٣١]. أخيراً، هذا النصّ الآخر الكلّيّ الوضوح: «إبنٌ مولود من الآب وروح صادر من الآب»[٣٢].

إنّ الفرق بين الشرق والغرب لا يتناول المبدأ الشكليّ للرئاسة في الثالوث، بل طبيعة الوحدة بين الآب والابن. والقدّيس يوحنا الدمشقي، في خُطى غريغوريوس النيصيّ ومكسيموس المعترف، قد صاغ التراث الشرقيّ بوضوح: إنّ الولادة هي عمل أقنوميّ[٣٣]، وأقنوم الآب وحدَه منتِج ووَلود. وصيغة الانبثاق من الآب بالابن لا يمكن أن تُفهم جوهريًّا، لأنّ الآباء يدعُون الله الآب «المصدر الأوحد» و«الينبوع الأوحد» و«المبدأ الأوحد» فهو غير مركّب أصلاً. والقدّيس غريغوريوس النزينزيّ يفصّل ذلك بدقّة: «الآب هو الرباط الذي تنطلق منه الرباطات الأخرى وإليه تعود»[٣٤]. تلك هي رؤية الإنجيل المجسّدة في الليتورجيّا والمعترَف بها في صِيَغ العماد ودساتير الإيمان. والنصوص القليلة والمنفردة لمصلحة «الأنبثاق من الآب والأبن» إنما مرجعُها تفكير ميتافيزيقيّ في مفهوم السببيّة بقطع النظر عن المعطيات الكتابيّة والليتورجيّة.

٥ – سعيٌ إلى رؤية مشترَكة

في الألفِ سنة الأخيرة، انحصر لاهوت الروح القدس كلّيًّا في الجدال بشأن الانبثاق. وطرح المشكلة انطلاقاً من منظار واحد أفسدها لأنّه ركّزها على جدَل عقيم بين الانبثاق من الآب وحده والانبثاق من الآب والابن. فالصيغة التي اعتمدها فوتيوس عن الأنبثاق «من الآب وحده» صيغة نضاليّة تنقض رأيَ القائلين بالأنبثاق من الآب والابن. في حين أنّ البارز عند الآباء لا هذه ولا تلك من الصيغتَين المتناقضتَين وإنما يأتي بموقف ثالث يمتاز بليونته ولا يكترث للدقائق الشكليّة.

يطرح فوتيوس مسألة انبثاق الروح القدس وكأنّها محصورة في معرفة إذا كان مبدأُ أو سببُ هذا الانبثاق في أقنوم واحد أو في الأقنومين معاً. بعد فوتيوس يدخل اللاهوت الغربيّ الشرقَ ويستقرّ فيه قروناً عِدّة حتى ظهور غريغوريوس بالاماس. من هنا، إنّ واجبنا اليوم أن ننقلَ المشكلة إلى أرضيّة أخرى. فلاهوت مجمعَي ليون وفلورنسا يتمحور

كلّيًّا حولَ السببيّة التي تتساءل عن الابن أهوَ يشترك أم لا في وحدة السبب. والحال أنّ لاهوتَ الروح القدس لدى الآباء لم ينحصر قطّ في هذا الإطار، والتمحور حول السبب فقرٌ وجفاف.

إنّ تحليلاً دقيقاً للفكر الآبائيّ قبل القرن التاسع يُرينا أنّ مسألة انبثاق الروح القدس لم تَطرح ذاتها قطُّ على الآباء. فالانبثاق، المميَّز عن الولادة، معلَن فقط بدون أيّ تفسير اعتباراً لسريّته اللاموصوفة وعدم إمكانيّة التفسير. أمّا اعتبار الولادة والانبثاق وكأنهما انبثاقان فنظريّة كيفيّة، إذ لا يمكن أصلاً أن يذكرا معاً على أنّهما اثنان، لأنّ طبيعة الانبثاق لا مثيل لها وتظلّ مغلّفة بصمت سلبيّ حتماً. إنّ دستور الإيمان الذي صِيغ في مجمعَي نيقية والقسطنطينيّة والذي يعلن في بنده الثامن: «نؤمن بالروح القدس، الربِّ المحيي، المنبثق من الآب، الذي هو مع الآب والابن، مسجود له وممجّد»، نرى في نصّه بالذات تقصيراً في التحديد ووصفاً غير مكتمِل. فالروح القدس مدعوّ «ربًّا» ولا يُقال عنه إنّه الله ومساوٍ في الطبيعة الإلهيّة. والصيغة الليتورجيّة «مسجودٌ له وممجّد» تحمل إلينا دقّةً لاهوتيّةً كافية، فهي مكيّفة بظروف العصر وحاجاته إذ كان لا بدّ من رفض «الخضوعيّة» والتأكيد على مساواة الأقنوم الثالث للآب والابن «المسجود له والممجّد معهما».

لقد تجنّب آباء الشرق أيّ صيغة ثنائيّة، وأرسوا العلاقات المتبادَلة، بين الأقانيم الثلاثة على أنّها دوماً ثالوثيّة. من هنا، إنّ لاهوت الروح القدس لا ينحصر في علاقة الروح القدس بالآب بل تطُول علاقته بالابن. وهذه العناصر العقيديّة كلّها تتداخل وليس من السهل دوماً أن نميّزها ونحدّدها في وضوح.

إنّ النصوص الإنجيليّة لا يحدّها الانبثاق من الآب، وعلاقة الروح القدس بالابن تفرض ذاتها حتماً. غير أنّ محاولة توضيح هذه العلاقة أفسحت المجال أمام اجتهادَين متباينَين في لاهوت الشرق والغرب يتجسّدان في صيغة «الانبثاق من الآب بالابن» من جهة، وصيغة «الانبثاق من الآب والابن» من جهة أخرى. وإذ تحجّرت هذه الصيغة الأخيرة في الغرب، أُقحم موضوعها، وهو يتناول نقطة دقيقة وغامضة، في تيّار نضاليّ لم يَخلُ من المَنحى السياسيّ. ولا بدّ بالتالي من تجاوز هذا الجوّ، وفي ضوء ما قاله الرسل في مجمع أورشليم: «لقد رأى الروح القدس ونحن» (أعمال الرسل ١٥ :٢٨) نعيد النظر معاً في خلفيّات ما هو كامن في هذا الشيء من الإبهام العقيديّ، أي في العلاقات المتبادَلة بين الابن والروح القدس.

إنّ الميل إلى مَحورة كلّ شيء حول المسيح يُبرِز ثُنائيّة الآب والابن، وفي الوسَط عمل الفداء، حيث تبدو العنصرة كنتيجة للتجسّد فحسب، والروح القدس نائباً للمسيح وينحصر عملُه الأقنومي في عمل النعمة المبرِّرة اللاشخصيّ.

والحال أنّ الصيغة الشرقيّة أي «الانبثاق من الآب بالآبن»، وصيغة دستور الإيمان التي تعلن أنّ الروح القدس «مسجودٌ له وممجّد مع الآب والآبن»، تَطرحان آنبثاق الروح القدس في ضوء مشاركة الآبن، وبالتالي، الصفة الثلاثيّة، جذريًّا، التي لكلّ العلاقات بين الأقانيم الإلهيّة، فيما صيغة «الآنبثاق من الآب وحده» وتلك التي تعارضها، أي صيغة «الانبثاق من الآب والابن»، هما صيغتان تنطلقان من نظرة إلى جانب واحد وتتجاهلان الصفة الثلاثيّة في العلاقات.

إنّ المشكلة، وهي مشكلة تنال من التوازن وتُفسد الرؤية الثالوثيّة الصحيحة، تنبع من مفهوم للإيلاد وللانبثاق وكأنّهما حصيلة إنتاج أو حصيلة مصدر وآرتباط سببيّ. والحال، إنّ الأقانيم الإلهيّة، وعلى صعيد العلاقات المتبادَلة، تتجاوز مفهوم السببيّة التقنيّ والمنطقيّ، لأنّها لا تخضع لبداءةٍ زمنيّة ولا يمكن أن يطبّق على الحياة الإلهيّة في الداخل مفهوم السببيّة العاديّ بدون أن نقارب مباشرة الجدليّة «المرؤوسيّة» والآريوسيّة وغيرها من الطرق المسدودة التي تتنافى والإيمان القويم (٣٥).

فلا بدّ إذاً من أن نُقصي الجدَليّة السببيّة ونحلّ محلّها جدَليّة الوحي الإلهيّ، وهي الآب بالابن في الروح القدس، ورُؤية العلاقة المثلّثة في الحبّ الإلهيّ الثالوثيّ. إنّ وحدة السلطة في الآب تعني أنّه فاعل الوحي لأنّه ضمانة الوحدة والمشاركة في الطبيعة والمساواة الكاملة في الأقانيم الثلاثة بوصفها ينبوع الحياة الإلهيّة ومبدأها. فالمسألة ليست مسألةَ العلاقات بين الآب وهذا أو ذاك من الأقنومَين، بل هي علاقة من يعتلن بمن يعتلن بهما. من هنا، إنّ صيغة «الآنبثاق من الآب بالآبن» تعني وتفسّر أنّ صيغة «الآنبثاق من الآب والابن» لا يمكن أن تكون قويمة المحتوى إلّا بتوازنها مع الصيغة المقابلة، أي الولادة «من الآب والروح القدس». إنّ معنى هاتين الصيغتين ينطلق من التأكيد أنْ لا بدّ من تأمّل كلِّ أقنوم في ذاته وفي علاقاته مع الأقنومَين الآخرَين في آن. فالابن يأخذ من الآب في ولادته الروح القدس وبالتالي، فهو في كِيانه الأزليّ لا يمكن فصله عن الروح القدس. إنّه مولودٌ «من الآب والروح القدس». كذلك الروح القدس، فهو ينبثق من الآب ويستريح في الآبن، ما يتناسب مع «الانبثاق من الآب بالابن» و«الآنبثاق من الآب

والابن». أيْ إنّا نجد «الواو» و«الباء» و«عِبرَ» حيثما طرحت مسألة العلاقة بين الأقانيم، وهي علاقة مثلّثة دوماً. فالآب يلد الأبن بمشاركة الروح القدس، ويبثق الروح القدس بمشاركة الابن. وحتى انعدام الولادة فيه يقتضي مشاركة الابن والروح القدس اللذَين يُعلنان انعدام الولادة هذا بصدورهما منه كمِن مصدر وحيد. غير أنّ هذه العلاقات ليست علاقات إنتاج بل علاقات تبادل بين من يعتلن ومن يعلنونه، ذلك هو الفعل المثلّث، فعل الحبّ المتبادَل بين الأقانيم الثلاثة. فالروح القدس ليس وسيلة الحبّ بين الآب والأبن، بل هو الأقنوم حيث يتحقّق الحبّ الذي يُسرُّ به الثلاثة. هذه المشاركة المتبادلة والمثلّثة تنفي كل وحدة ثنائيّة في الطبيعة، لأن آباء الشرق يؤكّدون بشكل حاسم خصائص عدم الولادة والولادة والانبثاق بوصفها أفعالاً أقنوميّة بحصر المعنى.

في تفسيرهم لما ورد في أشعيا (٤٨:١٦؛ ٤١:١) وفي لوقا (٤:١٨) حيث يشير النصّ إلى روح الربّ الذي يرسل الماسيّا، يرى الآباء أنّ الابن قد أُرسل إلى العالم من قِبَل الآب والروح القدس. وبهذا الصدد يقول القديس أوغسطينوس: «لا نتصوَّرنَّ أنّ الابن قد أُرسل من قبل الآب، بمعنى أنه لم يُرسَل من قِبَل الروح القدس أيضاً»[٣٦]. والقديس أمبروسيوس: «الآب والروح يرسلان الأبن معاً، كذلك الآب والابن يرسلان الروح»[٣٧]. فالعلاقة المثلّثة ظاهرة بوضوح في هذه النصوص الغربيّة. ويَزيد القدّيس أمبروسيوس: «إذا كان الأبن والروح يتبادلان الإرسال، كما يرسِلها الآب، فإنما مردُّ ذلك إلى وحدتهما في الطبيعة». ويُردف أمبروسيوس: «حيثما يُشار إلى عملٍ يقوم به الآب أو الابن أو الروح القدس، فهذا العمل لا يعود فقط إلى الروح القدس بل إلى الآب والابن أيضاً». هذه الشهادة الآتية من الغرب تتوافق كلّيًّا وشهادة القدّيس يوحنا الدمشقيّ القائل: «ان الروح هو طاقة تعلِن الآب، وهو بانبثاقه من الآب بالابن روح الابن، ليس بمعنى أنّه صادر منه بل بمعنى أنّه صادر من الآب به. فالمصدر الوحيد هو الآب»[٣٨]. «إنّه ينبثق من الآب، وينبثق في الحقيقة من الأبن أيضاً، لكن ليس كمن يصدر منه»[٣٩].

«إنّ أبي هو أعظم مني»، قول ليسوع لا ينال من مساواة الآب والابن، بل يعبّر عن كون الآب هو الألِفُ والياء في الحركة الأزليّة بعيداً عن أيّ شيء يمتّ إلى المفهوم المنطقيّ الذي للسببيّة والإنتاجيّة. ليس في الثالوث أيّ صيرورة. إنّ للطبيعة والأقانيم، في كيانِها، مساواة إلهيّة أزليّة، وذلك هو معنى عبارة «اللابدء». إذا كان الله لا يُضحي أباً إلاّ بتحقيق ما يصدر منه، نكون حِيال نظرة «مرؤوسيّة» غامِضة، إذ إنّ الآب، في هذه

الحال، لن يكون هو المبدأ بل الألوهة، أي مبدأ لاشخصيّ يسبق الوجود الأقنوميّ، ولن نكون حِيال الله الواحد الأحد بل حِيال الطبيعة أو الألوهة، إذ يُضحي الله أباً بولادة ابنه. وإذ ذاك فالألوهة تسبق منطقيًّا ظهور الأقانيم مما يتنافى والسلطة الواحدة التي للآب. والحال، إنّ الثالوث هو ٱعتلان الحبّ الثالوثيّ، ٱعتلان حياة كلٍّ من الأقانيم في الأقنومَين الآخرين. «فالوحدة هنا ليست للٱختلاط بل للٱحتواء»[٤٠]، إحتواء الواحد للآخر، وفي الوقت نفسه حياة الفاعل الأوحد وهو واحد ثالوث.

إنّ ب. بولوتوف، المؤرّخ واللاهوتيّ غير المنحاز، والذي شارك في اللقاءات و«الكاثوليك القدماء» في بون[٤١]، صرّح بعد تحليل دقيق لنصوص الآباء أنّ «الٱنبثاق من الآب والٱبن» لا يشكّل أيّ «مانع مبطل» لوفاق عقيديّ، فتكون الصيغتان الشرقيّة والغربيّة ٱجتهادَين بشأن ٱنبثاق الروح القدس. إلّا أنّه ينفي بشكل حاسم وكلّي أيّ صفة سببيّة لمُشاركة الابن في انبثاق الروح القدس.

واليومَ برجوعنا إلى لاهوت الآباء وبسعينا إلى تحقيق خلاصة لاهوتيّة آبائيّة مجدّدة، لا بدّ لنا من أن نتجاوز مفهوم السّبب أي الارتباط السببيّ الذي يحمل مفاهيم ومقاييس بشريّة لا تنطبق على سرّ الله ولا نجد لها أيّ مرجع في الكتب المقدّسة. فلا محلّ لأيّ إنتاجيّة سببيّة في مجال الأزليّة. وإذا كان بعض الآباء قد استعمل هذا التعبير فإنّما مردُّ ذلك إلى الإشارة فقط إلى مبدإ السلطة الواحدة في الآب وبشكل تصويريّ محض. فالآب هو جذرٌ وينبوعٌ ومبدأٌ وسببٌ ويقفون عند هذا الحدّ وقد أخذتهم الرؤية اللاموصوفة. والتفسير السببيّ بحصر المعنى تفسير لمرحلة ما بعد زمن الآباء ينطلق من لاهوت نضاليّ معاكس «للانبثاق من الآب والابن». فلدى آباء ما قبل القرن التاسع نجد انبثاق الروح القدس في نِطاق قرائنَ عقيديّة وسيعة محورها الوحدة والعلاقات المتبادلة بين الأقانيم، علاقات ثُلاثيّة دوماً. فعبارة «المنبثق من الآب» تعني المساواة في الألوهة بالارتباط بوقائع أخرى غير السببيّة المحضة، لأنّ الأقانيم لا تصدر بالمعنى الميتافيزيقيّ، بل هي توجد كمُعطى أوليّ لا بدء له. إنّ الانبثاق لدى الآباء يدخل بوضوح في نِطاق اللاموصوف. والثالوث يوجد بحدّ ذاته كثلاثة محاور أقنوميّة للفاعل الواحد – الثالوث. فاللاولادة والولادة والانبثاق لا تصدر أقانيم كما تُصدر العلّة نتائجها. وأولويّة الكائن بالنسبة إلى الجوهر تفسح في المجال لرؤية فعل واحد مثلّث في ثلاثة وجوه للحبّ المتبادَل الذي «لا بدء له» «ولا انتهاء» ممتدًّا إلى الأزل. فليس من أقنوم صادر بالمفهوم السببيّ

الإنتاجيّ للكلمة من أقنوم آخر. بل إنّ كلّ أقنوم يوجد من ذاته ومن الأقنومين الآخرَين في آن، ويوصف بالآب والابن والروح القدس. فالقدّيس يعقوب في رسالته الجامعة (١ :١٧) يقول في الثالوث «أبي الأنوار» أن «ليس فيه تحوّل ولا ظلّ تغيّر». ولا مكان هنا لأيّ جدَليّة صيرورة أو ظهور. فالجدَليّة هنا ينقضها غياب العنصر الثالث بين الحُكمَين النقيضَين.

فكل أقنوم يشخّص أو يختصّ الطبيعة بكلّيتها، والأقنوم هو الشكل الشخصيّ لهذا الاستملاك. وهذا المبدأ الثابت في الشرق ينفي أيّ ذوبان لأقنومين في الطبيعة الواحدة. والإمكانيّة الوحيدة الباقية هي ذوبان شكلين في آستملاك الطبيعة، ما يعني ذوبان أقنومَين. وهذا مردود أصلاً.

يستعمل بولوتوف كلمة «**شَرط**» النيّرة: فالابن هو **الشرط الثالوثيّ** لانبثاق الروح القدس من الآب. والروح القدس هو **الشرط الثالوثيّ** لولادة الابن من الآب. فاللاولادة والولادة والآنبثاق هي بدون اختلاط ولا تقسيم فعل وحيد، فرد ومثلّث، فعل اعتلان، بمشاركة الثلاثة الأقانيم معاً مشاركة متبادَلة.

* * *

يلجأ الآباء في بحوثهم في لاهوت الروح القدس إلى استعارات وصفيّة مِمّا يؤول إلى تباين في التعابير وفي الاقتراب من السرّ. تلك كانت المرحلة السابقة للتحديدات العقيديّة، مرحلة الاجتهادات اللاهوتيّة. فقد وجد الآباء ذواتِهم حِيال ثوابت لم تعطَ تحديداً عقيديًّا كافياً زمن المجامع المسكونيّة. وفي ما بعد، وتحت تأثير الفكر اللاهوتيّ الغربيّ عدل بعض اللاهوتيّين عن معالجة مسألة الآنبثاق ليعالجوا مسألة الإصدار فيما كان تراث الكنيسة، في معظمه، يحتفظ بشيء من اللادقّة العقيديّة. فالشرق ما عرف عقيدة دقيقةً بشأن طريقة انبثاق الروح القدس.

في نظر بولوتوف، لا يشكِّل «الآنبثاق من الآب والآبن» عَثرةً في سبيل اتحاد الكنائس. مما يعني أنّه اجتهاد في مجموعة من الاجتهادات. غير أنّ القول به ليس هرطقةً، شرط أن تُنتزع عنه صفة العقيدة، فالشرق لا يقبل به في صيغته اللاتينيّة، إلّا أنّ المجال مفتوح للتفكير معاً، سعياً إلى صيغة جديدة يمكن أن يقبل بها الشرق والغرب معاً. وإذا تجاوزنا رُؤية الإصدار والتسبّب، فالصِّيَغ المختلفة تظهر متكاملة وليس متضادّة.

إنّ صيغة فوتيوس القائلة «بالانبثاق من الآب وحده» تعبّر عن العلاقة الأساسيّة بين أقنوم الآب الذي يعتلن وأقنوم الروح القدس الذي يعلنه. إلّا أنّه من الواضح، وفي ضوء عقيدة الثالوث في كلّيتها، أنّ صيغة كهذه لا يمكن أن يكون لها مفهوم حصريّ، ولا بدّ من إكمالها بعلاقة أخرى بين الابن والروح القدس، الأقنومَين المُعلِنَين. فالعلاقة بالآب تتضمّن العلاقة بالاقنومَين الآخرين. وإذ نتجاوز مفهوم الإصدار، نجدنا حِيال مختلف الاستعارات الوصفية لتحديد الروح والابن تحديداً ثالوثيًّا.

يمكن أن نعرِض منذ الآن، وانطلاقاً من التراث الآبائيّ، أنّ أيّ رؤية للانبثاق وكأنّه حصيلة إصدار تسبّبي، تقصر عن العقيدة المطلوب تحديدها معاً في المستقبل. ولا بدّ من التسليم بأن لا وجود، في مجال العلاقات بين الابن والروح لغير الافتراضات العقيديّة. إنّ زيادة «الانبثاق من الآب والابن» على دستور الإيمان، قد أضحت في الغرب تقليداً ليتورجيًّا يعود إلى ألف سنةٍ، إلّا أنّه، سواء في الشرق أو في الغرب، وبالرغم من الخلاف اللاهوتيّ، لا يمكن أن نستكشف عمليًّا أيّ فرق في عبادة الروح القدس. وإنّما انعدام النتائج العمليّة هذا يشير إلى أنّ الصيغ المتضادّة لا تفي بالموضوع العقيديّ. والروح القدس الذي هو أقنوم الحبّ المتبادَل في الثالوث، قد غرِق في جوّ من الانشقاق الفعّال وقد خلا من محبّة متبادَلة. ولذا، كان لا بدّ من أن يجيء الجدَل عقيماً. إنّ التصادم العقيديّ بين اللاهوتيّين بشأن الروح القدس كان الدليل الساطع على الفراغ من الروح وهو المفارقة العظمى في التاريخ.

* * *

إنّ وحدة الرئاسة لدى الشرقيّين تعني أنّ في سرّ الثالوث، الآب وحده هو موضوع الوحي ومحوره، وأنّه وجهة الأقنومَين المُعلِنَين، أعني الابنَ والروح. وهذان الأقنومان يتميّزان بوصفِهما وجهَين مختلفَين وشخصيَّين لهذا الإعلان، إنهما الكلمة والروح. ويمكننا أن نقول، مع الأب سيرج بولغاكوف: نحن حِيال مُسند إليه ومسند وجامع بينهما والثلاثة هم كمال التعبير عن السرّ.

فلا يمكن أن نتصوّر الأقنوم بدون الآخرين. وهذه الحقيقة بالذات هي التي تعبّر عنها كلّ من الصيغة اللاتينيّة أي «الانبثاق من الآب والابن» والصيغة الشرقيّة أي «الانبثاق من الآب بالابن»، تعبيراً خاصًّا بها، إلى حدّ أنّا نستطيع أن نقول: إنّ كيان الأقانيم المُعلِنة مرتبط بالآب وبالأقنوم الآخَر المُعلَن معه أيضاً. فالابن يتّخذ من الآب،

في ولادته، الروح الذي يستريح فيه في تعايش لا ينفصم، وبهذا المعنى يمكن أن يُقال: «إنه مولود من الآب والروح». كذلك ينبثق الروح من الآب باتجاه الابن، وبهذا المعنى فهو ينبثق من الآب والابن. فواو العطف لا تعود فقط إلى علاقة العلّة، بل ترِد حيثما يُراد التعبير عن تحديد أيّ أقنوم في الثالوث.

إذا تساءل «دونس سكوت» كيف يمكن أن يكون روح الحياة وحده عقيماً، فقد تساءل أيضاً القدّيس أنسِلموس في مجمع باري: «ألا يمكن اعتبار الابن طرَفاً مُقابل وحدة الآب والروح؟». تلك فرَضيّة غربيّة تحمِل في جذورها الفرَضيّة الشرقيّة التي حاولنا أن نعرضها هنا. ويمكن أيضاً أن نزيد بُرهاناً نتّخذه من التدبير الخلاصيّ. في نظر الآباء هناك شيء من المماثلة بين الحياة الإلهيّة في الداخل والرسالة الأرضيّة. إن الروح القدس يظهر بوضوح حاملاً «رسالةَ ولادةٍ». في دستور الإيمان نعلن بشأن المسيح «ولادته من الروح القدس»، فالروح القدس هو الذي يَلِد يسوع في نفوس المعتمدِين، ويوم الظهور الإلهيّ حلّ الروح على الابن في صورة حمامة. كذلك الروح القدس هو نفخة الولادة إذ يقول الآب «أنت ٱبني وأنا اليوم ولدتك». من هنا، إن ولادة والدة الإله العُذريّة تُعتبر صورة للروح القدس.

إنّه لغَير واردٍ أن نمسَّ دستور الإيمان، إلّا أنّه في وُسعنا أن نحوطه بتفسير لاهوتيّ من شأنه أن يمكِّن الشرق والغرب، وقد تصالحا، من إعلانه بقلب واحد ونفسٍ واحدة.

وإذا ٱستطعنا أن نُقصي وحدة الآب والابن في الطبيعة، لأن أقنوم الآب وحده هو المولِّد، وإذا سلّمنا بالصفة الثالوثيّة التي للعلاقات الإلهيّة في الداخل كلِّها، لأمكننا، إلى جانب صيغة الانبثاق «من الآب بالابن» أن نضع صيغة الولادة «بالروح القدس»، بل أن نذهب أبعد ونرى في الابن والروح شاهدَي سلطة الآب الواحدة، والقول بأنّها، بهذه الصفة بالذات، شرط «اللاولادة في الآب». أليس أنّ الروح القدس، في رأي القديس غريغوريوس بالاماس، هو الحبّ المتبادَل، وقد تشخّص، بين الأقانيم الثلاثة، وبالتالي، «فهو الفرح الأزليّ حيث يجدون مسرَّتهم معاً».

الحواشي

(١) «Neuf cents ans après», in *L'Eglise et les Eglises*, 1954, p. 26.

(٢) Voir Mgr Cassien, *L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit*. En outre: J. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux;* S. Verkhovskoy, «La procession du Saint-Esprit d'après la triadologie orthodoxe», in *Russie et Chrétienté*, 1950, n⁰ 3-4; P.-N. Trembelas, *Dogmatique*, Paris, 1966.

(٣) *Contra Ar.*, IV, I, *P.G.* 26, BC.

(٤) *Ad Serap.* III, 4, *P.G.* 26, 632 A.

(٥) *P.G.* 76, 173, 176.

(٦) *P.G.* 77, 316 D.

(٧) *P.G.* 76, 132 CD; 432.

(٨) *P.G.* 83, 1484 C.

(٩) *P.G.* 45, 3336 C.

(١٠) *Ep. 38,* 4, *P.G.* 32, 329 CD.

(١١) *P.G.* 45, 180 C.

(١٢) *Or. 34,* 10; *P.G.* 36, 252 A.

(١٣) *De Spir. Sancto,* 18, *P.G.* 32, 152 A.

(١٤) *P.G.* 45, 1317 A.

(١٥) *P.G.* 91, 136 AB.

(١٦) *De fide Orth.* I, 12, *P.G.* 94, 849 B.

(١٧) *P.G.* 94, 832-833.

(١٨) مز ٣٢ : ٦.

(١٩) راجع القانون الأول من مجمع ليون.

(٢٠) *Mystag.* 6, *P.G.* 102, 288 B.

(٢١) *P.G.* 142, 240 C.

(٢٢) *Cap. phys.*, 37, *P.G.* 150, 1144-1145.

(٢٣) *Défense des saints hésychastes,* Louvain, 1959, p. 128.

(٢٤) *De la participation à Dieu,* f. 22.

(٢٥) *Défense...* p. 608.

(٢٦) *Défense...* p. 572.

(٢٧) Cité par J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, p. 315.

(٢٨) *De Trinit.*, VI, 5, *P.L.* 42, 928.

(٢٩) *P.G.* 45, 133; 369; 1308.

(٣٠) *De ce qu'est l'image, P.G.* 44, 1329.

(٣١) *Ancoratus*, 70, *P.G.* 43, 148; *Panarion*, 74, *P.G.* 42, 480, 496.

(٣٢) *Panarion*, 74, *P.G.* 42, 497.

(٣٣) ان الصيغة الغربيّة القائلة بالانبثاق من الآب والابن ، ترتكز على التفكير أن الصدور إنما هو «عمل الجوهر من الجوهر» (Actus substantiae ex substantia) . وإذ الجوهر هو الطبيعة الكلية في الثالوث ، فكل أقنوم يمكن أن يكون شريكاً في صدوره الخاص . وهذا ما يجعل أن الولادة والانبثاق ، في رؤية الشرقيّين ، لا يمكن أن يتمّا إلا على صعيد الأقنوم.

(٣٤) *Or. 32*, 15; *P.G.* 36, 476.

(٣٥) إن الصيغة «بالابن» والصيغة «والابن» لا تتعادلان ، حتى على صعيد السببيّة . «فواو» العطف والمعيّة تشير الى العلّة الأولى الفاعلة التي يصدر عنها الشيء . فيمَا «الباء» تشير الى الابن من حيث أنه العلّة التي بها كان كل شيء . فالصيغة «بالابن» تعني أن الروح ينبثق من مصدر واحد هو الآب ؛ غير أن الابن ليس غريبًا عن هذا الانبثاق ، باعتباره شرطاً في نطاق علاقات هي دوماً ثلاثيّة . كذلك ، لا بدّ من تأكيد الصيغة المقابلة «بالروح القدس» .

(٣٦) *Contra Maxim. Arien.* II, 20, 4, *P.L.* 42, 790.

(٣٧) *De Spiritu Sancto*, III, 1, 8 et 3, *P.L.* 16, 811-812.

(٣٨) *P.G.* 94, 849, 821, 833.

(٣٩) *P.G.* 95, 60.

(٤٠) St. Jean Damascène, *De fide orth.* 1, 8.

(٤١) كان ذلك في عامَي ١٨٧٤ و١٨٧٥ . شارك اللاهوتيّون الأرثوذكس فعليًّا في مؤتمرات ميونيخ (١٨٧١) وكولونيا (١٨٧٢) وكونستنسا (١٨٧٣) ولوسرن (١٨٩٢) وروتردام (١٨٩٤). وعام ١٩١٧ ، «**بارك** سينودس موسكو ، **جهود كل الذين ينشدون الوحدة ، في نطاق الأمانة للتراث**» .

القسم الثاني

لاهوت الروح القدس الآبائي في التدبير الخلاصي

الفَصل الأوّل

لاهُوتُ الآبَاء

١ – العقيدة الثالوثيّة

في التراث الآبائيّ، اللاهوت يعني أولاً تأمّل سرّ الثالوث. وهذا ما يمكن تسميته «بالتمحور الثالوثيّ» الأرثوذكسيّ. فطريقة الآباء هي دوماً كلّية وشاملة، تحذِّر من أيّ استفرادٍ مصوّب حصراً صوب الكلمة أو صوب الروح القدس، وتسعى إلى لاهوت متوازن يرتكز على الأقانيم الإلهيّة الثلاثة. وهي تنظر إلى ثالوثيّة الأقانيم قبل الجوهر الإلهيّ الواحد. وتنطلق من الأقانيم ثمّ تعكِف بعدئذٍ على التدقيق في المصادر لتؤكّد وحدانيّة الطبيعة بوصفها محتوى الأقانيم. بهذا المعنى يتكلّم القديس غريغوريوس النزينزيّ على «القداسات الثلاث المتّحدة في رئاسة أو ألوهة واحدة»[١].

يقول الربّ في إنجيل يوحنا: «متى جاء، هو، روحُ الحقّ، فإنّه يرشدكم إلى الحقيقة كلّها» (١٦ :١٣). ففي ضوء «روح الحق» يبني الآباء لاهوت هذه «الحقيقة كلّها» التي هي، في الواقع، الثالوث الإلهيّ. الروح القدس يكشف هذه الحقيقة. بل إنّ الروح القدس «يُحيي النفوس ويؤلّف فيها سرّيًّا طبيعة الثالوث الواحدة»، كما نترنّم في خدمة الأحد[٢]. والروح القدس يُظهر الإنسان، المخلوق على صورة الله، إيقونة حيّة للثالوث.

وإذ تنسجم كنيسة الشرق مع هذه الرؤية، فهي تحتفل في عيد العنصرة، يومَ الأحد، بالثالوث، ويومَ الإثنين بالروح القدس. إنها تبدأ بعمل الروح أعني، اعتلان سرّ الثالوث، وتعيّد بعدئذٍ لعلّة هذا الاعتلان. وفي أثناء الخدمة الليتورجيّة، تُعرض إيقونة الثالوث إحتفاليًّا في وسط الكنيسة. ولهذا العرض معناه التعليميّ السرّي العميق. فنظرة المؤمنين إلى إيقونة الثالوث تضعهم حيال الكنيسة المطلقة، كنيسة الأقانيم الإلهيّة الثلاثة

والمجلس أو المجمع الثلاثيّ الأزليّ. وإيقونة الثالوث، إيقونة توجيه، شأن أيّ إيقونة، فهي تُعطي كنيسة الأرض، أي كنيسة البشر، مثالها الأعلى وتبرز الخطّ الروحيّ الذي يجب أن يسلكه الإنسان.

وفي الواقع، إنّه لمن الواضح أنّ بين الكائن الثالوثيّ الذي هو ملء الكِيان واللاكيان أي العدم، لا محلّ لثالث، أي لكيان متوسط يمكن أن يقوم[٣]. من هنا، تشديد الآباء، كالقدّيس باسيليوس مثلاً، على فكرة تأليه الإنسان: «لقد أُمر أن يكون إلهاً بحسب النعمة»[٤]. والقدّيس غريغوريوس النيصي: «إنّ المسيحيّة هي اقتداء بالطبيعة الإلهيّة»[٥]. كذلك المادة ٣٤ من **القوانين الرسوليّة** تحدّد القاعدة التي تقوم عليها الكنيسة في بنيتها، أعني تمجيدَ الآب والابن والروح القدس. فالكنيسة قد أُرسيت في هيكليّتها وجامعيّتها على عقيدة الثالوث: فهي المجتمع حيث تتحقّق وحدة البشر، على تعدّديّتهم، في الطبيعة الواحدة المتجدّدة في المسيح. إنّها «مجتمع الحبّ المتبادَل»[٦] على صورة الحبّ الثالوثيّ. وفي التراث السْلافيّ، إنّ قيمة الفكر الفلسفيّ تنبع أولاً من موقفه من الثالوث الأقدس. ويرى كارل بارت في عُمقٍ: «إنّ من يُنكر الثالوث يجد ذاته حِيال إله يُفتقد فيه الجمال».

إن التوازن الثالوثيّ نتبيّنه في وضوح في الصلاة التي يتلوها الأسقف على المزمِعين أن يُمسحوا بالميرون المقدّس: «اللهمّ، أعطِ عبيدك سِمة ختمِ الميرون الطاهر، فيحملوا المسيح في قلوبهم ويُضحوا بذلك مساكن للثالوث».

فالمؤمنون الذين ختمهم الروح القدس بمواهبه يتحوّلون إلى «حامِلي المسيح» ويُضحون هياكل يملأها الثالوث. وفي ضوء هذا المِلء يحدّد الآباء مشاركة الأقانيم الإلهيّة الثلاثة في التدبير الخلاصيّ وِفقاً لخصائص كلٍّ منها.

٢ – الإبن

على الصليب، قال الربّ يسوع: «يا أبتِ، إغفر لهم لأنّهم لا يدرون ما يفعلون». ألاّ يدري الإنسان ما يفعل، ذلك تصرّف المريض، تصرّف المختلّ والأعمى والأصمّ، القائل في قلبه «لا إله» (مز ١٣: ١). والخلاص، في نظر الآباء، ليس قرارَ محكمة. فالخلاص يعني أولاً النجاة من الشرّ بمبدإ إعادة الولادة وعميق التوبة وارتداد الإنسان

ارتداداً يتجاوز إلى حدٍّ بعيد محض المصالحة أو الحلّ من الخطايا. إنّ الخلاص ليس تقويماً قانونيًّا نتيجة إثمٍ بقدر ما هو تقويم كيان، تقويم الطبيعة، وكمال شِفائها.

مفهوم الخلاص هذا عرفه الآباء من الكتاب المقدّس. ففعل «**ياشا**» بالعبرانيّة يعني الارتياح والسَّعة، وبمعنى أعمّ: التحرّر والإنقاذ من خطرٍ أو مرض أو موت، ممّا يقودنا إلى استخلاص معنًى خاص جدًّا ودقيق هو العودة إلى التوازن الصحي والشفاء. والمصدر «**ييشا**» أي الخلاص يعني الانعتاق الكلّي الذي حصيلته السلام. كذلك في العهد الجديد، تعني التعابير اليونانيّة المستعملَة، أنّ الصحة قد أُعيدت إلى من فقدَها، وأنّه بالتالي قد أُنقذ من الموت الذي هو المرحلة الأخيرة والطبيعيّة للمرض. من هنا، إنّ عبارة «إيمانُكَ خلّصكَ» الواردة في الإنجيل يمكن أن تترجم «إيمانك أبرأكَ». فالعبارتان مترادِفتان وتعنِيان فعل الصفح الإلهيّ، الفعل الذي يشفي النفس والجسد معاً في وحدتهما بالذات. وانسجاماً مع هذا المفهوم، يُنظر إلى سرّ التوبة وكأنّه «مَصَحّ»، كما أنّ القربان المقدّس يدعوه القدّيس إغناطيوس الإنطاكيّ «دواء اللاموت أو الخلود».

من هنا، يظهر يسوع المخلّص «الشافي الإلهي» أو «المفيض الصحة». أليس هو القائل: «لا يحتاج الأصحّاء إلى طبيب بل ذوو الأسقام». فمفعول الخلاص القضاء الكلّي على جراثيم الفساد. ألا تنشد الكنيسة فجر أحد القيامة «المسيح قام من بين الأموات ووطئ الموت بالموت»؟. والقدّيس غريغوريوس النزينزيّ يقول: «لقد عادت إلى طبيعتِنا بالمسيح، السلامة والصّحة»، لأنَّ «يسوع هو المثال الأعلى لما نحن»[٧]. ويستخلص القديس يوحنا الدمشقيّ: «إنّ الخلاص هو رجوع ما يتنافى والطبيعة إلى ما هو خاصّ بها»[٨]، أي الرجوع إلى الوضع الطبيعيّ القويم الذي هو جسد المسيح، جسد الكلمة، أعني الكنيسة بوصفها «كمال من يكتمل في جميع الكائنات» (أفسس ١ :٢٣).

إنّ وجود المسيح في كلّ إنسان سيعتلن في اليوم الأخير (متّى ٢٥ : ٤٠ – ٤١). إلّا أنّ هذا الوجود يجعل من كلّ واحد ومن الجميع أعضاء المسيح. بهذا المعنى نقرأ ما نُقش على وعاء حفظت فيه بقايا الشهداء «**في هذا الوعاء، جُمعت أعضاء المسيح**». والكتابة تعبّر في جلاء عن مفهوم الكتاب المقدّس، مفهوماً واقعيًّا، للجسد. وكلمة «جسد» هذه تتجذّر صريحاً في الافخارستيّا (١ كورنثس ١٠ :١٧). والمسيح هو رأس هذا الجسد بكلّ ما للتعبير من معنى التكامل والانسجام. فالأعضاء ينسجمون في جسد حيث تسري حياة الله في البشر. «ولن يرتاح الرأس إلّا عندما يبلُغ الجسد كماله، أعني عندما نكون جميعنا

متّحدين ومرتبطين بعضنا ببعض»[٩] ، يقول القدّيس يوحنا الذهبي الفم. وإذ يتّسع نطاق التجسّد يُضحي «**الإلهُ – الإنسان**» «**المسيحَ – اللهَ – البشريّة**» أي الكنيسة.

«**المسيح الكلّي** يعني هو ونحن»[١٠] ، يقول القديس أوغسطينوس. ووحدة الكنيسة وكونها المسيح يعتلنان في الأفخارستيّا. «فبين الجسد والرأس لا محلّ لأيّ مسافة لأنّ أيّ مسافة إنّما حصيلتها الموت»[١١] يقول الذهبيّ الفم. والقدّيس غريغوريوس النيصيّ يقول: «إنّ من يتطلّع إلى الكنيسة، يتطلّع حقاً إلى المسيح»[١٢]. ذلك أنّ المسيحيّين، وعبر سِرّ الإيمان المحتجِب الآن، ليسوا متّحدين بعضهم ببعض فحسب، بل هم واحد في المسيح. وهكذا، «فالوحدة بين الإخوة» التي نقرأ عنها في كتاب أعمال الرسل هي تجلٍّ أصيل للمسيح، المسيح المنظور والمعتلَن. ويشير أوريجانس، بالعكس «إلى أنّ ابن الله لا يمكن لقاؤه إلّا في مجتمع المؤمنين. ذلك أنّه لا يحيا إلّا في وَسَط من تضمّهم الوحدة»[١٣]. إنّ سرّ الكنيسة قائم في كونها، وفي آن واحد، «كنيسة التائبين، كنيسة الهالكين» (القدّيس أفرام)، «وشركة القدّيسين» أي شِركة الخاطئين بالمقدّسات، أعني شِركتهم المؤلِّهة بالقدّوس الأوحد، يسوع المسيح. إنّ الوحدة الإلهيّة الإنسانيّة في الجسد وعلاقتها بالمسيح تستلزم العلاقة بالروح القدس أي تكوين الأقانيم الإنسانيّة بنوع أنها تجمع في ذاتها النعمة اللامخلوقة إلى الطبيعة المخلوقة في الروح القدس وتُضحي إلى حدٍّ ما «ذات طبيعتين» لتمجيد الله الواحد والثالوث بهذه البُنية المسيحيّة بالذات.

٣ – الوحدة في المسيح لجهة الطبيعة وتباين الأشخاص في الروح القدس

«كانت روعة الثالوث تزداد إشعاعاً شيئاً فشيئاً»، يقول القدّيس غريغوريوس النزينزي[١٤]. فالابن يأتي باسم الآب لإعلانه وتحقيق مشيئته. والروح يأتي باسم الابن ليشهد له ويُعلنه ويتمّم بعطاياه رسالةَ المسيح.

إن سرّ الخلاص، محوره المسيح، إلّا أنه ليس بكليّته «مسيحيًّا». فإذا كانت الطبيعة البشريّة المتجدّدة في المسيح هي واحدة، وإذا كان المسيح هو نقطة الوسط حيث تلتقي الخطوط[١٥]، وإذا كان يضمّ الجميع في جسد واحد[١٦]، فالبَشر كثيرون ومتنوّعون. فالمماثلة بالجسد في حاجة إلى بعض التعديل. فما هو شخصيّ يجب ألاّ يذوب في الجسد اللاشخصيّ. ووحدة الجسد تستلزم الجامعيّة، أي الوحدة النوعيّة للأشخاص. وإذا كان المسيح يجدّد البشريّة، ويتّخذها في وحدة جسده، فالروح القدس يتناول عمله

الأشخاص فينعشهم بكمال مواهبه، وفقاً لطريقة فريدة تعود إلى كلٍّ منهم. وما ورد عن العنصرة، نرى من خلاله أنّ النعمة حلّت على كلٍّ من المجتمِعين، شخصيًّا وإسميًّا «فقد ظهرت لهم ألسنة منقسمة، كأنّها من نار، واستقرّت على كلّ واحد منهم» (أعمال الرسل ٢ :٣). ففي نطاق الوحدة في المسيح، الروح القدس ينوّع. «فكأنّي بنا قد انصهرنا في جسد واحد، وفي الوقت نفسه بقيت شخصيّاتنا على تنوّعها»[١٧]، يقول القدّيس كيرلّس الإسكندريّ، والإثنان لا ينفصلان: الروح القدس يُمنح بالمسيح والمسيح يُعتلن بالروح القدس. «فإذ نرتوي من الروح القدس، نشرب المسيح»، يقول القدّيس أثناسيوس[١٨].

و يمكن القول إجمالاً إنّ عمل الروح القدس التقديسيّ يسبق أيّ عمل حيث يتجسّد الروح ويضحي بالتالي اعتلاناً للمسيح. فالروح القدس كان يرفرف فوق اليمّ كما يحتضن العصفور البَيْض، لكي يفجّر منه العالم حيث سيتجسّد الكلمة. وعلى فمِ الأنبياء، نجد، في العهد القديم، توطِئة للعنصرة سعياً إلى بروز العذراء في قبولها صيرورتها والدة الكلمة المتجسّد. والروح القدس يحلّ على مريم فتتحوّل إلى والدة الإله، وعلى يسوع فيتحوّل إلى المسيح، مسيح الرب. ومن ألسنته الناريّة تولد الكنيسة، جسد المسيح. ومن المُعتمِد يَخلُق عضواً للمسيح، ومن الخبز والخمر جسدَ الرب ودَمه. كما أنّه يدخل الملكوت في نفس كلّ معتمد. وهو الذي يقول فينا «أبّا أيّها الآب» سعياً إلى أن نتضرّع ونقول بدورنا: «أبّا، أيّها الآب، أرسِل إلينا روحك القدوس لنستطيع أن نهتف «أيها الربّ يسوع، ونشهد بالتالي للثالوث المتساوي في الجوهر وغير المنقسم».

٤ – الروح القدس

لقد وجدت سيمون فيل صورة تأخذنا بواقعيّتها: «علينا أن ندعو الروح، والروح وحده. والدّعوة هُتاف وصرخة. كما أنّ العطش عندما يبلغ حدّه الأقصى فينا ويُضحي مرضاً، لا نعود نتخيّلنا نشرب الماء، حتى ولا عمل الشّرب بالعموم. بل نتخيّل الماء، والماء فقط، الماء في ذاته. على أنّ صورة الماء هذه هي صرخة تنطلق من كِياننا كلّه»[١٩].

الحقيقة هذه، يعبّر عنها الآباء بتعابير لاهوتيّة. غير أنهم، وفي موضوع الروح القدس بالذات، يهجرون العبارات المألوفة إلى عبارات أخرى يُمليها إعجاب لا حدّ له وكأنّه نشوة.

فالروح القدس ينزِل إلى العالم. إلّا أنّ شخصه يختفي، وفي تجلّيه بالذّات. إنّه لا يتجلّى إلّا في عطاياه ومواهبه ويحجبه سرّ عظيم. والأوصاف التي نجدها في الكتاب المقدّس غامضة وبعيدة عن متناولنا: **فهو هبّة الرّيح**، وهو **الشّعلة**، وهو **النّغمة**، وهو **المسحة**، وهو **الحمامة**، وهو **العلّيقة** الملتهبة. وبهذا المعنى يقول القديس سمعان اللاهوتيّ الحديث: «إنّ اسمك المشوق إليه جداً والمُنادى به دوماً، ليس من يستطيع أن يقول ما هو»[٢٠]. يوم الظهور الإلهيّ نراه ينحدر من السماء في هيئة حمامة ويستقرّ على يسوع، وهو في تجلّياته خطوط باتجاه يسوع في مسعى إلى أن يكون مرئيًّا وظاهراً. إن وجوده محتجب في الابن كما يحتجب النَّفَس والصوت أمام الكلمة التي يسعيان إلى أن تكون مسموعة. وإذا كان الابن هو صورة الآب، والروح القدس هو صورة الابن، فالروح القدس، يقول الآباء، هو وحده الذي لا صورة له في شخص آخر. فهو في ذاته خفيّ وسرّي.

٥ – التدبير الثالوثيّ للخلاص

ترتكز أُسس الكنيسة على الافخارستيّا والعنصرة معاً. إن الكلمة والروح، وهما «يدا الآب»، والعبارة للقدّيس إيريناوس، لا يمكن فصلهما في رسالتهما إعلان الآب، ومع ذلك، فهما متميّزان بشكل لا يمكن وصفه. فالروح غير خاضع للابن، وهو ليس وجهاً لرسالة الكلمة، إنّه المعزّي الثاني، كما يقول القدّيس غريغوريوس النزينزي: «إنّه معزٍّ آخر... وكأنه ربّ آخر». وإنّا لنلحظ تبادُل العطاء والخدمة بين التدبيرَين الخلاصيَّين، تدبير الابن وتدبير الروح. غير أنّ العنصرة ليست نتيجة مَحْضَة للتجسّد أو امتداداً له. إنّ للعنصرة قيمتها الكلّية في ذاتها. **إنّها خطوة الآب الثانية**. فالآب يرسل الابن وهو الآن يرسل الروح القدس. لقد انتهت رسالة الابن فعاد إلى الآب لينزل الروح القدس شخصيًّا. والقديس سمعان اللاهوتيّ الحديث يركّز على الوجه الخاصّ الذي لرسالة الروح القدس: «إنّ الروح ليس غريباً عن التخطيط لرسالته... فهو يتمّم بواسطة الابن ما يريده الآب، وكأنّها إرادته بالذات»[٢١]. وهو في الوقت نفسه «عزاؤنا» بعد غياب المسيح بالجسد. فكلمة «**الباركليتوس**» اليونانية تعني «من يُدعى إلى جانب فلان»، فهو القائم إلى جانبنا كالمُدافع والمحامي والشاهد لخلاصِنا بالمسيح.

إنّ العنصرة تبدو وكأنّها الحلقة الأخيرة في المخطّط الثالوثيّ للخلاص، حتى يمكننا القول مع الآباء: إنّ المسيح هو السابق الأعظم للروح القدس. فالقدّيس أثناسيوس

يقول : «لقد اتّخذ الكلمة جسداً لكي نتمكّن من أن ننال الروح القدس. لقد حمل الله الجسد لكي نؤهّل نحن أن نحمِل الروح»[٢٢]. وفي رأي القدّيس سمعان اللاهوتيّ الحديث «تلك كانت الغاية والهدف لعمل خلاصِنا كلّه في المسيح، أن ينال المؤمنون الروح القدس»[٢٣]. وبالمعنى نفسه يقول نقولا كاباسيلاس: «ما هو مفعول، وما هي حصيلة أعمال المسيح؟... إنها حلول الروح القدس على الكنيسة ليس إلاّ»[٢٤]. والربّ نفسه يقول «إنّه خيرٌ لكم أن أذهب... سأسأل الآب ليعطيكم معزّياً آخر». وبالتالي، إن صعود المسيح هو «استدعاء الروح القدس» في قمّته. فالابن يسأل الآب أن يعطي الروح القدس ويتجاوب الآب مع الطلب ويرسل الروح ويكون حدَث العنصرة. هذه الرؤية الشاملة إلى التدابير الخلاصيّة لا تنال أيّ شيء ممّا هو نقطة الوسط، أي الفداء بالمسيح وذبيحة الحمل، ولكنها تحدّد تسلسل الأحداث التي تتوالى وتُظهر كلاًّ من الابن والروح في عظمته وبُعده، حيث يتبادلان الخدمة ويتّجهان معاً صوب ملكوت الآب.

في أثناء **رسالة المسيح على الأرض**، ما كانت علاقة البشر بالروح القدس لتتمّ إلّا عبر المسيح وفي المسيح. **وبعد العنصرة** تنعكس الخطّة، **فلا علاقة مع المسيح إلّا بالروح** القدس وفي الروح القدس.

وفي الواقع، في زمن الإنجيل، كان يسوع مرئيًّا على صعيد التاريخ، كان بإزاء تلاميذه. وجاء الصعود ليُلغي الوجود التاريخيّ. «بعد قليل لن يراني العالم البتّة» (يوحنا ١٤ : ١٩). فذهاب الربّ، إذن، على هذا الصعيد، واقعيّ. غير أنّ العنصرة تعيد إلى العالم حضوره الداخلي وتعلنه الآن ليس بإزاء تلاميذه بل في داخلهم. «سآتي إليكم... سأكون معكم حتى اليوم الأخير». فحضور الربّ واقعيّ كما كان ذهابه. «في ذلك اليوم (العنصرة) ستعلمون أنّي فيكم». هذا الحضور الداخلي هو عمل الروح القدس، وبهذا المعنى يقول الرسول بولس «إنّ محبة الله قد أُفيضت في قلوبنا بالروح القدس» (روما ٥ : ٥) فبالروح القدس ندعو «أبّا، أيّها الآب» ونلفظ اسم يسوع.

إن عبارة «المعزّي الآخر» يمكن أن تُفهم وكأنّ الربّ يعني بها أنّ حلول الروح القدس ورجوعه هو واحد. هذا المعزّي الآخر، يقول الربّ، وليس «الجديد»، يكاد أن يكون هو نفسه، ولكن بتجلٍّ آخر، ممّا يجعله الآن واحداً ومثنّى إذ ينطبق عليه قول المعلم عنه «لكي يكون معكم إلى الأبد» وقول المعلم عن نفسِه: «هاءنذا معكم كلّ الأيام حتى منتهى العالم». «فالمعزّي» هو، في الوقت نفسه، المسيح حيث يستقرّ الروح، وهو الروح

الذي يعلن المسيح ويظهره في عملِهما المتزامِن وغير المنفصل وفي تبادُلها الخدمة. وبالتالي، فالعنصرة تبدأ تاريخ الكنيسة وتستهلّ الرجوع الثاني وتسبق الملكوت. إن الروح يدمُجنا بالجسد بوصفنا «وَرَثة مع المسيح» ويجعلنا «أبناء في الابن»، وبالابن يقودنا إلى الآب. إنّ روح التبنّي يحوّلنا إلى أبناء الله. والقدّيس إيريناوس يُعطي الكنيسة اسم «ابنة الله»، ابنة الآبِ بالتبنّي.

نقرأ في الرسالة الثانية إلى الكورنثيّين (٣: ١٧ – ١٨) «فالربّ هو الروح، وحيث يكون الروح فهناك الحريّة. ونحنُ جميعاً، نعكس المجد، فنتحوّل، بحسب ما يليق بفعلِ الربّ الذي هو الروح»، ممّا يعني، أنّ ربوبيّة الروح تجانب ربوبيّة المسيح. كما أنّ الوحدة بين الملكوت والروح، وهي متواترة لدى الآباء[٢٥]، تعود إلى قراءة مختلفة في نصّ الصلاة الربيّة. فبَدَلَ «ليأتِ ملكوتُك» نقرأ في بعض المخطوطات «ليأتِ روحك القدّوس» وهي طِلبة تشير إلى المرحلة الأخيرة في مخطّط الخلاص، أيّ الرجوع إلى الآب وربوبيّته الأسمى. «وعندما يكون كلّ شيء قد أخضع له، حينئذٍ يخضع الابن نفسه لمن أخضع له كلّ شيء ليكونَ الله كلاً في الكلّ». «يرجع المُلك لله الآب». أي إنّ مفهوم الكنيسة – الجسد يتحوّل إلى مفهوم الكنيسة – الأُسرة، الكنيسة – بيت الآب، على مثال الثالوث.

٦ – الروح القدس، القداسة المشخّصَة والمُعطي والملكوت

إنّ الروح كلّي القداسة، ليس على سبيل النسبة، بل هو في ذات طبيعته. ويفصّل القديس كيرلّس الإسكندريّ الموضوع، فيقول: إذا كان كلّ أقنوم إلهيّ قدّوس، فالروح هو ذات القداسة في الله[٢٦]. كذلك القدّيس باسيليوس يصرّح: «إنّ القداسة هي العنصر الجوهريّ في طبيعته». من هنا، **إنّ الروح هو القداسة مشخَّصة**، هكذا يقول الآباء.

وكونُ رسالة الروح على الأرض أن يكون ينبوعاً لا ينضب للعطايا والمواهب، للتقديس والقداسة، يحمل الآباء على أن يميّزوا بين الموهبة والنعمة من جهة، وواهب النعمة أي أقنوم الروح القدس من جهة أخرى. وبالتالي، فالشرق يتجاوز في رُؤيته حصر الروح القدس في كينونته رباط المحبة بين الآب والابن. ذلك أنّ الحبّ يلازم كلاً من الأقانيم الثلاثة. «الحبّ هو حياة الطبيعة الإلهيّة بالذات»[٢٧]. وبالنسبة إلى الحبّ، يحدّد الروح

القدس بوصفه واهب الحبّ. فالروح المحيي، وبفعل طاقته بالذات، يجعل حياة الحبّ وسَرَيانها الأبديّ في قلب الثالوث واقعاً. وفي نظر القدّيس غريغوريوس بالاماس: إن الروح هو «الفرح الدائم»[٢٨] حيث يجد الأقانيم الثلاثة مسرَّتهم معاً، ووحدة المحبة هي وحدة الأقانيم الثلاثة. الروح هو شريك الآب في محبّته وشريك الابن في كونه محبوباً. إنه ليس المحبّة، بل روح المحبّة الذي يوحي لكلّ أقنوم العطاء للآخر، على مثال المُعطي.

لقد حال القدّيس غريغوريوس بالاماس دون أن تنزلق الرُؤى الأوغُسطينيّة الرائعة في القرون الوسطى صَوبَ الازدواجيّات في قلبِ الثالوث. فالروح القدس هو روح المحبّة، ولا ينال ذلك من حقيقته الأقنوميّة أو من تباين العلاقات الثالوثيّة. وفي هذا المعنى بالذات، يطوِّر نقولا كاباسيلاس تحليله اللاهوتيّ بالتركيز على المفهوم الشرقيّ الذي «للعمل المشترك»، الذي يتجاوز معضلة الانتخاب وكلّ تناقض مأساويّ بين الحريّة والنعمة. «إنّ الحريّة والنعمة هما جناحان يطير بهما الإنسان صوب الملكوت»، هكذا يقول القدّيس مكسيموس. وهذه الحريّة الملوكيّة، وهي هبة الروح، لا تعني إطلاقاً أنّ الإنسان هو علّة خلاصه. إنّها تشهد لحقيقة قول الآباء «إنّ الله يستطيع كلّ شيءٍ ما عدا أن يُرغم الإنسان على محبّته». وإذا كانت الأوغُسطينيّة الغربيّة تركّز على الخلاص بالإيمان، فالأوغُسطينيّة الشرقيّة ترتقي إلى قمّة الخلاص بالمحبّة.

لذلك، في حياة الكنيسة، الروح هو واهب الحبّ فينا، وهو الذي «يلهب النفس دوماً ويربطها بالله»[٢٩]، يشركها بدورة الحبّ الثالوثيّ. من هذه الصِّفة في الروح تنطلق صلاة الكنيسة التي هي رجاء مجيئه، «إستدعاؤه». ولأنّه واهب وهِبَةٌ في آن، يُستجاب هذا الرجاء– الاستدعاء دوماً. يقول الآباء: إنّ الله يُصغي إلى جميع الطلبات دون أن يضمن استجابتها، ما عدا طلب الروح القدس. والرب نفسه يؤكّد ذلك: «إذا كنتم، مع ما أنتم عليه من الشرّ، تعرفون أن تمنحوا العطايا الصالحة لأولادِكم، فكم بالأحرى أبوكم السماويّ يمنح الروح القدس لمن يسألُه» (لوقا ١١: ١٣) إنّ رفضَ الطّلب في هذه الحال يتنافى وطبيعة الواهب بالذات.

يصِف القدّيس باسيليوس وصفاً رائعاً عمل الروح في المخطّط الخلاصيّ العامّ، فيقول: «في مَجيءُ المسيح، الروح القدس يستبِق الحدَث؛ وفي التجسّد، الروح القدس حاضر؛ العجائب والنِعَم والأشفية تتمّ بالروح القدس؛ طَردُ الأبالسة وقَيدُ الشيطانِ

بالروح القدس؛ مغفرة الخطايا والارتباط بالله، بالروح القدس؛ قيامة الموتى بقوّة الروح القدس. وفي الواقع، ليس في الخليقة أيّ هِبَة إلّا وتأتيها من الروح القدس»[٣٠]. والقدّيس كيرلّس الإسكندريّ يركّز على حضور الروح القدس الشخصيّ في النفس التي يكون قد قدّسها، فيقول: «إنّا نحمل الروح مقيماً فينا، وليس فقط نعمته»[٣١]. والصلاة التي نرفعها إلى الروح: «أيّها الملك السماويّ المُعزّي» تدعوه: «هلمَّ واسكن فينا».

يقول إيفاغريوس البنطيّ تعليقاً على ما جاء في النصّ الآخر من الصلاة الربيّة أي «ليأتِ روحك القدّوس»، «ليأتِ ملكوتك، إنّ ملكوت الله هو الروح القدس، الذي نسأل الله أن يُنزله علينا»[٣٢]. بهذا الصدَد، إن عبارة «أطلبوا ملكوت الله» تعني «أطلبوا الروح القدس»، وهو الضروريّ الأوحد. ولهذا، يقول القدّيس سيرافين السّاروفي: «إنّ غاية الحياة المسيحية هي الحصول على الروح القدس»[٣٣]، «وحيث يكون الروح القدس، يقول القديس إيريناوس، فهناك الكنيسة»[٣٤]. إنّ التجديف على الروح القدس، يقول الإنجيل، لا مغفرة له لأنّه يتنافى والتدبير الخلاصيّ بالذات. ذلك أنّ الروح هو الينبوع وهو واهب الطاقات الثالوثيّة المؤلِّهة التي تحقّق الخلاص.

٧ – الروح القدس «واقع داخليّ» في «الخليقة الجديدة»

من جرّاء الخطيئة، أضحى عمل الله خارجاً عن الطبيعة نفسِها. يقول القدّيس كيرلّس الإسكندريّ، كان الروح يلمس أنبياء العهد القديم في فترة الوحي القصيرة ثم يبتعد عنهم[٣٥]. في الحقبة الثانية، وأثناء رسالة المسيح على الأرض نراه يمنح المصفّ الرسوليّ سلطة الكهنوت ونعمة الروح القدس: «نفخ فيهم وقال لهم: خذوا الروح القدس» (يوحنا ٢٠ : ٢٢). إنّه يعطي الروح ليس شخصيًّا لكلّ من الرسل، بل للكنيسة، بوصفها جسداً يمثّله المصفّ الرسوليّ في تلك الساعة. فنحن حِيال وجودٍ للروح القدس عِبر عطاياه ومواهبه. وظهوره ليس أقنوميًّا بل ظهوراً فاعلاً أو وظيفيًّا.

يوم الظهور الإلهيّ، يحلّ الروح على طبيعة يسوع البشريّة، بشكل منظور، ويستريح فيها. ويوم العنصرة ينزل الروح نفسُه إلى العالم، نزولاً أقنوميًّا، ويُضحي فاعلاً في صميم الطبيعة أي أنّه يضحي واقعاً داخليًّا في الطبيعة البشريّة. فهو، إذاً، يعمل في داخلنا ويحرّكنا ويدفعنا، وهو، بتقديسنا، يمنحنا شيئاً من طبيعته الخاصّة. فهو يندمج فينا ويُضحي معنا موضوع حياتنا في المسيح بشكل حميم يجعله أقرب منّا ممّا نحن من ذواتنا.

أي إنّ الحمامة التي حلّت على الابن، تحلّ الآن في كلّ من الأبناء في الابـن. «وكأنّ النعمة صارت من جوهر الإنسان»، يقول القدّيس مكاريوس المصريّ. لقد عدنا إلى القاعدة التي عليها تسير الطبيعة: «فبالروح القدس تتجدّد الخليقة وتعود إلى وضعها الأوّل»، كما نقول في سحر الأحد. هذا «الواقع الداخلي» يضع الكنيسة في سرِّها الليتورجيّ وفي أسرارها في تناقض وكلّ هيكليّة كِيانيّة متحجّرة. فطاقات الروح المحيِية تجعل منها حَدَثاً تاريخيًّا. فالدينامية، إذاً، من صُلب جوهرها في مسيرتها.

الحواشي

(١) *In Theoph.*, Or. 38, 8.

(٢) أنديفونة اللحن الرابع.

(٣) الأب جورج فلورنسكي جعل من هذه الفكرة محور كتاب له باللغة الروسية (١٩١٣) عنوانه «**قاعدة الحق وإعلانه**».

(٤) غريغوريوس النزينزيّ، **في مديح باسيليوس الكبير**، *Or. 43*, 48.

(٥) **في الشهادة المسيحيّة**، *P.G.* 46, 244 C.

(٦) KHOMIAKOFF, *Quelques mots par un Chrétien Orthodoxe sur les Communions Occidentales*, Paris 1853.

(٧) *Orat. 1*, 7; *P.G.* 37, 2.

(٨) *De fide Orth.* 1, 30.

(٩) *In Ephes., Hom.* 3, *P.G.* 62, 29.

(١٠) *In II Cor. Hom.* 8, *P.G.* 61, 82.

(١١) *Hom. Sur l'Ev. de St. Jean, P.G.* 35, 1622.

(١٢) *In Cant. Hom.* 13: *P.G.* 44, 1048.

(١٣) *Comm. in Mat., P.G.* 13, 1188.

(١٤) *Or. 31*, 26-27; *P.G.* 36, 161.

(١٥) Saint Maxime, *Mystag.; P.G.* 91, 668.

(١٦) St. Jean Chrysostome, *Hom. 61*, 1, *P.G.* 59, 381.

(١٧) *In Ioan. XI, P.G.* 74, 560.

(١٨) *Epist. I ad Serap.; P.G.* 26, 576 A.

(١٩) *Attente de Dieu*, Paris, 1950, p. 214.

(٢٠) «Hymne à l'Amour Divin», in *La Vie Spirituelle,* 27, 1931, p. 201.

(٢١) *Homélie 62.*

(٢٢) *De incarnatione,* 8, *P.G.* 26, 996 C.

(٢٣) *Discours 38.*

(٢٤) *Explic. de la Divine Liturgie,* Chap. 37.

(٢٥) EVAGRE, *Le Traité de l'Oraison,* 58; SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Orat. Dom., P.G.* 44, 1157 C; SAINT MAXIME, *Expl. Orat. Dom., P.G.* 90, 884 B.

(٢٦) Voir *Thesaurus et De Trinitate.*

(٢٧) St. Grégoire de Nysse, *de anima et resur., P.G.* 46, 96 C.

(٢٨) *Cap. phys.,* 37, *P.G.* 150, 1144.

(٢٩) Diadoque, *Cent Chap. sur la perfection spirituelle.*

(٣٠) *De Spiritu Sancto,* XI, 49; XIV, 37.

(٣١) *P.G.* 73, 757 A.

(٣٢) I. Hansherr, *Les leçons d'un contemplatif.* Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique, 1960, p.83.

(٣٣) *Les révélations de Saint Séraphin de Sarov.*

(٣٤) *Adv. Haereses,* III, 24, I.

(٣٥) St. Cyrille d'Alexandrie, *P.G.* 73, 757 A.

الفصل الثاني

الرّوح القدُس في الليتورجيا

١ - الأسرار

يكشف لنا تعليم الآباء عمل الروح القدس الظاهر في الأسرار والليتورجيّا. ولأن روحانيّة الشرق تتمحور حول الله، فهي تنظر إلى الأسرار بوصفها تجلّياً لله وفيضاً لطاقاته المؤلّهة، قبل أن ترى فيها العلاج الأسمى لأسقامنا.

قال الربّ في حديثه إلى نيقوديموس «ليس أحد يقدر أن يدخل ملكوت السماوات ما لم يولد من الماء والروح» (يوحنا ٣:٥). فالعماد، إذاً، هو ولادة جديدة ممّا يستلزم تدخّل مبدإ التقديس شخصيًّا. فهو يخوّل ماء العماد أن ينقل الطاقة الإلهيّة، وأن يكون العلامة الحسيّة لقدرته المُحيِيَة التي تخلق الحياة الجديدة. فهو يفيضها في المعتمِد وفيه تتغلغل. والقديس ديونيسيوس يقول: إنّ جُرن العماد هو «رَحِمُ التبنّي» لأنه يعيد إلى الآب ابنه.

إنّ التثبيت، أو مسحة الميرون، هو السرّ الذي يمنح مواهب الروح القدس منحاً فائقاً. يوم خميس الأسرار، يحتفل الأسقف برتبة تكريس الميرون المقدّس، وهو مزيج من الزيت والبلسم. والصلاة على الميرون تشبه استدعاء الروح القدس على القرابين الإفخارستيّة. من هنا، قول القدّيس كيرلّس الأورشليميّ: «كما أن الخبز القربانيّ لا يعود بعد استدعاء الروح القدس خبزاً عاديًّا بل جسد المسيح، كذلك الميرون المقدّس لا يعود زيتاً عاديًّا»[١]. ويؤكّد القدّيس غريغوريوس النيصيّ «أنّ لكلّ من الزيت والخبز، بعد تقديسه بالروح القدس، طاقته الإلهيّة»[٢]. وإنّه لمن المهمّ أن نشير إلى أنّ الأسرار كلّها، كذلك الاجراءات الكنسيّة جميعاً، لها استدعاء للروح القدس خاص بكلٍّ منها،

وهي تتمّ بحلول طاقات الروح القدس. إنّ استدعاء الروح القدس في سرّ الزواج يجعل منه «عَنصَرة عُرسيّة». وإذ يصف هيبّوليتوس استدعاء الروح القدس عندما يُرسم أحد خدّام المذبح، يقول: إنّه عندما توضع الأيدي يُفرض الصمت على الحاضرين لداعي حلول الروح القدس. الجميع في صمت أثناء حلول الروح القدس.

إنّ خدمة الليتورجيّة تشمل رتبة «الزّاوُن» وهي تقام بأن يسكب الشمّاس الإنجيليّ قليلاً من الماء الحارّ في الكأس المقدّسة قبل التناول وهو يقول: «حرارة الإيمان المستوعبة من الروح القدس». فيتناول المؤمن الدّمَ الحارّ الذي أضحى روحانيًّا بأن أحياه الروح القدس. كذلك، بعد تقسيم «الحَمَل» يقول الكاهن لدى إنزاله في الكأس: «كمالُ الروح القدس». فالروح حاضر وهو يعطى مع جسد الرب ودمه. يرى نقولا كاباسيلاس في رتبة «الزّاوُن» التعبير عن العنصرة الافخارستيّة. فالماء الساخن يجمع في ذاته ما يرمز إليه الماء والنار. «إنّ القرابين الإفخارستيّة، وقد بلغت كمالها، تزاد عليها علامة العنصرة»[٣]. ويفسّر ذلك القدّيس أفرام السوريّ بقوله: «من يأكل هذا الجسد في إيمان يتناول معه نار الروح القدس»[٤].

٢ – الليتورجيّا

ما أجمل ما يقول القديس إيريناوس في الليتورجيّا إذ يدعوها «كأس الخُلاصة»[٥]. ويقول القدّيس يوحنا الذهبيّ الفمّ: «هنا، نهاية المسيرة». فهي تضعنا فوراً في حضرة الأقانيم الثلاثة. ولذلك، فهي تبدأ بهذا الإعلان الثالوثيّ العظيم: «مباركة مملكة الآب والآبن والروح القدس». كما أن السرّ الثالوثيّ هو موضوع صلاة الشكر التي ترفع إلى «الثالوث المحيي»: «إنه لواجب وحق أن نسجد للآب والآبن والروح القدس... أنت وابنك الوحيد وروحك القدّوس... ما زلت تصنع كل شيء حتى أصعدتنا إلى السماء وأنعمت علينا بمُلكك الآتي». والملكوت هو الروح القدس. لقد سأل المسيحُ الآب، ومن الفجوة التي انفتحت في السماء لا يزال الروح المُعزّي في حلول دائم.

إنّ دستور الإيمان في اللاهوت الآبائيّ ينتقل إلى الليتورجيّا ليؤلّف دستور الصلاة. إنّ الروح يستريح في طبيعة المسيح البشريّة المتألّهة والمُترعة بالطاقات الإلهيّة. والعنصرة الإفخارستيّة تُشركنا بجسد الرب الممجّد. والروح يكشف لنا، ونحن ما نزال بعد «تحت البرقع»، تأليه الإنسان واشتراكه بالمسيح المكوِّن الكلّ وخالق الكون. وإنّ الكنيسة لتعي

ذلك وتعبّر عنه في المجدلة الإفخارستيّة حيث ترفع الشكر للآب الخالق والعناية، وتشكر له، بعد ذلك، ذبيحة الابن المقدَّمة في عشاء الرب، وأخيراً تشكر له عمل الخلاص الذي يبلغ كماله ويضحي واقعاً بحلول الروح.

يركّز القدّيس باسيليوس في كتابه في الروح القدس على «روح الشركة». فالشركة هي أولاً شركة الأقانيم الإلهيّة في طبيعتهم الواحدة. «فالكنيسة منذ العنصرة، ملأى من الثالوث»، هكذا يقول أوريجانوس الذي يرى في مجموعة الكنائس شركة على مثال الله الواحد والمثلّث. من هنا، تشديد الليتورجيّا بشكل خاص على روح الشركة، وهو الطلب الأكثر تواتراً «أن يجمعنا في شِركة الروح الواحد»، والذي ينتهي بالبركة الكاملة: «نعمة ربّنا يسوع المسيح ومحبّة الله الآب وشِركة الروح القدس فلتكن مع جميعكم» (٢ كو ١٣ : ١٣).

في نهاية الليتورجيّا تبرز أبعاد هذه الشِركة في وضوح إذ يعلن الجميع حلول الروح عليهم ويهتفون: «لقد أخذنا الروح السماويّ ورأينا النور الحقيقيّ ووجدنا الإيمان الحقّ، بسجودنا للثالوث غير المنقسِم الذي خلَّصنا». إنّها المقطوعة الأخيرة تشيد بتجلّي الثالوث، تجلّياً يغمره النور، وهي تنير البُعد الأقصى لحلول الروح القدس على المؤمنين. فالروح يُقيم ويختم الشركة في الابن، ويجعلنا جميعاً أعضاء المسيح وورثة معه، وبالتالي أبناء بالتبنّي، وبهذا يضعنا جميعاً في شِركة الآب.

إنّ الصلاة بعد التناول تسأل المسيح «أن يهبَنا أن نشاركه أكمل مشاركة في يوم مُلكه الذي لا مساء له». في الدهر العتيد، وعِبر طبيعة المسيح البشريّة المتألّهة «وكأنّها السّراج البلّوري»، يشرِكنا الآب في الروح القدس بإشعاع مجد طبيعته التي لا يُدنى منها. إلّا أنّ الروح يقول فينا ومعنا، منذ الآن، «أبّا، أيّها الآب»، ويستبق بهذا كمال الملكوت.

٣ – إستدعاء الروح القدس

بقطع النظر عن البحوث الأثريّة وتفاسير النصوص الليتورجيّة، يرى الشرق، قبل كلّ شيء، في «استدعاء الروح القدس»[٦] الاعتراف الليتورجيّ بحقيقة يعيش فيها ويعبّر عنها في صلواته هي لاهوت الروح القدس. فالتراث الآبائيّ الشرقيّ مُجمع على أن يعزو إلى الأقنوم الثالث من الثالوث فاعليّة الطقوس المقدّسة كلّها.

قبل ٱستدعاء الروح بحصر المعنى، هناك استدعاءات تسبقه وتتصاعد شيئاً فشيئاً حتى

تبلغ الصيغة الأخيرة. فالرتبة الصغيرة التي تسبق الليتورجيّا، أعني رتبة إعداد المواهب، تبدأ بتلاوة: «أيّها الملك السماويّ، المُعزّي... هلمَّ واسكن فينا». والتِلاوة نفسها تستهلّ ليتورجيّا الموعوظين. والصلاة على المؤمنين تستدعي «نعمة الروح القدس على المواهب التي سوف تقدّم». وصلاة التقدمة تسأل «أن يحلّ روحك القدّوس على هذه المواهب وعلى شعبك كلّه».

ليس صحيحاً ولا مناسباً أن نحدّد اللحظة التي فيها تتمّ المعجزة الإفخارستيّة، أي التحوّل، وذلك بديهيّ، لأن الليتورجيّا كلّها، ومنذ أن تبدأ، تمثّل عملاً واحداً ينتهي باستدعاء الروح القدس. إنّ الله المحبّ البشر يتجاوب مع هذا الدّعاء الإجمالي، واستدعاء الروح القدس هو كالهتاف الأخير في السَمفونيّة الواحدة والكلّية. وفي هذا الكلّ الذي لا يتجزّأ لا يمكن إلّا أن نعيّن اللحظة التي يعتبر السرّ بعدها قد بلغ كماله. «لقد تمَّ وانتهى على قدر طاقتنا سرّ تدبيرك، أيّها المسيح إلهنا». ويشهد المؤمنون مرنّمين: «لقد أخذنا الروح السماويّ».

إنّ استدعاء الروح القدس هو المدخل إلى أيّ شِركة مع الله. وبهذا المعنى يقول الآباء: إذا كان الابن هو الطريق إلى الآب، كذلك الروح القدس هو الطريق إلى الابن. فالروح القدس هو «واهب الحياة وكنز الصالحات»، وهو مقدِّس وذلك من جوهره. فهو المبدأ الفاعل في كلّ عمل إلهيّ.

إن صلاة التقدمة في الشرق تتّجه إلى الآب لكي يظهر الروح القدس المسيح. وهذا الكمال الثالوثيّ بالذات هو الذي يستلزم استدعاء الروح القدس ويجعله واقعاً.

يهبنا المسيح أن نشترك بحياة الثالوث ذاتها. وهذا ما يعبّر عنه النشيد «للثالوث الواحد في الجوهر وغير المنقسم». إن صلاة التقدمة الطويلة نتّجه بها إلى الآب، غير أنّ النشيد القدّوسيّ الثالوثيّ يتخلّلها، لأنّ السجود يرتفع إلى الأقانيم الثلاثة التي لا يمكن الفصل بينها. كذلك كلمات الربّ التأسيسيّة «في الليلة التي أُسلِم فيها» والتي يليها رفع القرابين «ما لك، ممّا هو لك، نقرّبه لك عن كلّ شيءٍ ومن أجل كلّ شيء»، هذه الكلمات تبلغ كمالها باستدعاء الروح القدس، وكأنه نغمة الائتلاف الأخيرة. فالكاهن يسأل «أبا الأنوار» إرسال الروح لكي يتجلّى الابن. والوحدة الثلاثيّة المقدّسة، أي الأقانيم الثلاثة الواحدة في الجوهر، هي الفاعلة والداخلة هنا في النطاق التاريخيّ الذي للتدبير الخلاصيّ. من هنا، إن صلاة الشكر تستذكر كلّ النِّعم التي أغدقها الله على البشريّة. والكنيسة تشكر للآب عطيّته

ٱبنه الوحيد وإرساله الروح الذي يُظهر الابن في الذبيحة غير الدمويّة التي تقرّب على المذبح.

إن صلاة تقدمة «القرابين الكريمة والمقدّسة» تعبّر في إيجاز عن الجوهر: «حتى إن إلهنا المحبّ البشر الذي قَبِلها على مذبحه المقدس السماوي العقليّ يرسل الينا عِوَضاً عنها النعمة الإلهيّة وموهبة الروح القدس».

إذا رجعنا إلى أواخر القرن الرابع نجد أنّ صلوات التقدمة في الشرق تسأل الروح القدس أن يحلّ على المواهب ويحوّلها إلى جسد المسيح ودمه (٧). والقدّيس يوحنا الدمشقيّ يلخّص في وضوح، حسب عادته، التراث الآبائيّ الثابت ويقول: «إنّ تحوّل الخبز إلى جسد المسيح يتمّ بفعل قدرة الروح القدس» (٨).

وإنّ تدخّل الروح القدس هذا، يستلزمه ويبيّنه مفهوم كهنوت الخدمة ودوره الخاصّ. ففي الشرق، الكاهن الحقيقي الوحيد هو المسيح. «إرتضِ أن **تُشركنا بيدك** العزيزة في جسدك الطاهر ودمِك الكريم» يقول الكاهن. وفي التلاوة أثناء النشيد الشاروبيميّ: «فإنّي إليك أتقدّم حانياً عُنقي، وإليك أطلب ألاّ تصرِف وجهك عنّي ولا ترذلني من بين بنيك. بل ارتضِ بأن أقدّم لك هذه القرابين، أنا عبدك الخاطئ، غير المستحِقّ، فإنّك **أنت المقرِّب** والمُقرَّب، والقابِل والموزَّع، أيّها المسيح إلهنا...».

والقدّيس يوحنا الذهبيّ الفمّ يقول في صراحة: «إن دورنا، نحن، هو دور الخدمة. وإنما هو الذي يقدّس وهو الذي يحوِّل» (٩). وأيضاً: «إنّ الكاهن لا يبسط يدَه على المواهب إلّا بعد استدعاء نعمة الله... فالكاهن لا يفعل أيّ شيء... إنّها نعمة الروح التي تحلّ وتُظلّل بجناحَيها، هي التي تُتمّ هذه الذبيحة السرّية» (١٠). وعلى كلّ حال، فالشعب الحاضر كلّه يصلّي مع الكاهن: «إيّاك نسبّح، إيّاك نبارك، لك نشكرُ يا ربّ، وإليك نطلب، يا إلهنا».

وانطلاقاً من هذه الرؤية، فالكاهن لا يندمج **مع المسيح**، ولا يقول: «هذا جسدي» وكأنّه شخص المسيح، بل يندمج مع الكنيسة ويتكلم في **شخص الكنيسة وبٱسم المسيح**. ولكي تبلغ كلمات المسيح التي يستظهرها الكاهن فاعليّتها الإلهيّة، يستدعي الكاهن الروح القدس. وهذه الذكرى التاريخيّة التي يستعيدها الكاهن («أخذ خبزاً بيديه المقدّستين الطاهرتين اللتين لا عيب فيهما فشكر وبارك وقدّس وكسر وأعطى تلاميذه الرّسل القدّيسين قائلاً: «خُذوا كُلوا هذا هو جسدي...») تُضحي بالروح القدس **الذكرى المتجلّية** التي تظهر تدخل المسيح نفسه موحّداً بين الكلمات التي يلفظها الكاهن وكلماته هو وجاعلاً

الإفخارستيّة المحتفَل بها والإفخارستيّا التي أحتفل بها هو واحداً. تلك هي معجزة **التحويل**، تحويل القرابين. ويفسّر ذلك القديس يوحنا الذهبيّ الفم، ويقول: «الذبيحة التي نقدّمها هي نفسها، ذبيحة اليوم وذبيحة الغد. آمن إنّ العشاء نفسه حيث اتّكأ المسيح يتجدّد اليوم، وإنّ عشاء اليوم لا يختلف عن ذاك»[١١].

إنّ استدعاء الروح القدس في الإفخارستيّا تراث ثابت أجمع عليه الشرق. والقدّيس باسيليوس يتكلّم على «أصله الرسوليّ»[١٢]. وبدون هذا المعتقد بعمل الروح القدس، معتقد يرجع إلى أوائل العهد المسيحيّ، ولو في جذوره، لَمَا كان من معنى لاستدعاء الروح القدس، وما كان يمكن تصوّره. فتاريخ الوعي الليتورجيّ ما عرف قطّ ثورة مثل هذه ولا عرف ظهورات تلقائيّة فيها تأكيدات عقيديّة بمثل هذه الخطورة. فاستدعاء الروح القدس يعبّر عن «ناموس الصلاة» الليتورجيّ، ويتجاوب معه إجماع الآباء وعقيدة الثالوث ولاهوت الروح القدس لديهم.

تشهد بذلك ليتورجيّة القدّيس يعقوب السوريّة: «ما أعظم هذه الساعة، وما أرهب هذه اللحظة، يا إخوتي، لأنّ الروح القدس المُحيي يَنزل من أعالي السماء، وإذ يحلّ على هذه القرابين، يقدّسها». كذلك ليتورجيّة القديس يوحنا الذهبيّ الفمّ: «نبتهل ونطلب ونتضرّع فأرسلْ روحك القدّوس علينا وعلى هذه القرابين الحاضرة... محوِّلاً إيّاهما بروحك القدّوس». وليتورجيّة القدّيس باسيليوس: «وإذ قرّبنا رسوم جسد مسيحِكَ ودمه المقدّسين نطلب إليك وندعوك، يا قدّوس القدّيسين، ونسألك أن يحلّ برضى صلاحِك روحُك القدّوس علينا وعلى هذه القرابين الموضوعة، ويباركها ويقدّسها ويظهر هذا الخبزَ جسدَ ربّنا وإلهنا ومخلّصنا يسوع المسيح الكريم نفسه، وما في هذه الكأس دمَ ربِّنا وإلهنا ومخلّصنا يسوع المسيح الكريم نفسه المُهراق لأجل حياة العالم».

يبحث الآباء العلاقة **الديناميّة** بين الروح القدس وطبيعة المسيح البشريّة. وإن حلول الروح القدس عليها أو رَوْحَنَتَها المؤلّهة تتواصل في الذين يشتركون في «الجسد المقدّس». فهم ليسوا فقط مشابهين لصورة المسيح بل يضحي كلٌّ منهم مسيحاً آخر، وفي الواقع، كلمةً «لاشتراكهم في ملئه، إذ في المسيح يحلّ كلّ ملءِ اللاهوت جسديًّا، وفيه أنتم تمتلئون لأنّه هو رأس كل رئاسة وسلطان» (كولوسي ٢: ٩)، و«أعضاء في جسده يجمعهم إليه الجسد الواحد والدم الواحد»[١٣]. ويشير القدّيس يوحنا الذهبيّ الفم إلى «أنّ المتناولين هم كالأُسود»[١٤] وجوه للقدرة التي لا تغلب. فلسنا إذن حِيال «عرابين» فحسب، بل حيال مشاركة في نار المحبّة الإلهيّة وتبادُل المعاني: فالتجسّد الإلهيّ أو أَنْسَنَة

الله يقابلها تأليه الإنسان بالنعمة. ويزيد القدّيس مكسيموس: «إنّ الإفخارستيّا تحوّل المتناول إلى ذاتها وتجعله شبيهاً... إلى حدّ أن المؤمنين يمكن تسميتهم «آلهة»، لأنّ الله بكليّته يملأهم كليًّا»[١٥]. ونقولا كاباسيلاس يتكلّم على انتقال الطاقة المؤلِّهة إلى المتناوِل «فيتحوّل الطّين إلى جوهر المَلِك»[١٦].

وإذ يفسّر القدّيس مكسيموس المعترف أثر استدعاء الروح القدس في المؤمنين، يركّز على فاعليّته الديناميّة: «نحن جميعاً المشتركين في الخبز الواحد والكأس الواحدة يجمعنا بعضنا إلى بعض الاشتراك في الروح القدس الواحد»[١٧]. ويقول القديس كيرلّس الأورشليميّ: «نطلب إرسال الروح القدس، لأنّ كلّ ما لمسه الروح القدس يتحوّل»[١٨]. وبالتالي، فبعد تحويل القرابين، يحوّل الروح القدس المتناوِلين أنفسهم. ذلك وجه آخر للإفخارستيّا التي يدعوها الصوفيّون «سرّ الأخ». والقدّيس كيرلّس الإسكندريّ يشدّد بقوّة، من جهته، على الوحدة بين المؤمنين التي تخلقها هذه الهِبة[١٩].

«الروح والعروس يقولان هلمَّ أيّها الرب!». إنّ في ذلك تلميحاً إلى اليوم الأخير ورجوع الرب، لأنّ استدعاء الروح القدس موجّه صوب العُرس السرّي، عُرس المسيح والكنيسة. ولكنه أيضاً عُرس المسيح وكل نفس في اسمها وشخصِها. من هنا قول تيودورتس أسقف قورش: «بتناولنا جسد العريس ودمه ندخل **شركة العُرس**»[٢٠].

الحواشي

(١) *Cat. Myst.* XVIII, 3.

(٢) *In baptis. Christ., P.G.* 46, 581.

(٣) *Explic. de la Divine Liturgie*

(٤) Hamman, *la Messe*, Paris, 1964, p. 94.

(٥) *Adv. Haeres.* III, 16, 17.

(٦) يظهر حاليًّا، في ما يخصّ الحوار المسكونيّ، أنّ قضيّة «استدعاء الروح القدس» لها الأهميّة نفسها التي لـ «انبثاق الروح القدس»، لأن على ضوء «الاستدعاء» يمكن اليوم أن نضع «الانبثاق» في موضعه الصحيح. فاستدعاء الروح القدس يحدّد علاقات الابن بالروح، وبالدّعاء الموجَّه إلى الآب يرتقي إلى اللاهوت الثالوثي. ومن دون أن نحصر التدبير الخلاصيّ في تدبير الإبن وحده أو تدبير الروح القدس، علينا أن نشرع الواحد على الآخر، ونشرعها كليهما على تدبير الآب الأُخرويّ والواحد في الرئاسة وعلى تدبير ثالوث الملكوت.

(٧) هذه القرابة في البنية نجدها في كل العائلات الليتورجيّة القديمة، إن في رومة (صلوات تقدمة «**التقليد الرسوليّ**»)، أو في الرها (ليتورجيًّا أداي وماري). راجع في ذلك:

BRIGHTMANN, *Liturgies*, Oxford, 1896; DOM CABROL, *La Messe en Occident*, Paris, 1932; S. SALAVILLE, «Epiclèse», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, pp. 194-300.

(٨) *De fide Orth.* IV, 13.

(٩) *In Matth.*, Hom. 82.

(١٠) *De Pentec.*, Hom. I, 4.

(١١) *In II Tim.* Hom. 45; *In Heb.* Hom. 17; *In I Cor.* Hom. 27.

(١٢) *De Spir. Sancto, P.G.* 29, 188. Voir Dom Connoly, *The Liturgical Homeleis of Narsaï*, Cambridge, 1909. Archimandrite Pierre l'Huillier, «Théologie de l'Epiclèse», in *Verbum Caro*.

(١٣) SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. 22, 3*

(١٤) *Hom.* 46, Sur St. Jean

(١٥) *Mystag.*, 21.

(١٦) *La Vie en Jésus-Christ*, trad. S. Broussaleux, p. 97.

(١٧) *Mystag.*, 24.

(١٨) V^e *Cat. Mystag.*, 16.

(١٩) *In Jean*, XI, *P.G.* 74, 557.

(٢٠) «Eucharistie et Cantique des Cantiques», in *Irénikon*, 1950, p. 274.

الخلاصة

الرّوح القدُس في المسَعى المسكونيّ



لقد أشار آباء مجمع الفاتيكان إلى أنّ لاهوت الروح القدس غير حاضر بكفاية في حياة الكنيسة وتفكيرها. وفي هذا المجال بالذات نرى أهميّة ما تأتي به الأرثوذكسيّة وما تشهد له روحانيّتها. فالشرق ما عرف لا الإصلاح ولا الإصلاح المعاكس، وهو ما يزال أميناً لتراث الكنيسة في مرحلة وحدتها. إن اللاهوت البيزنطيّ في القرن الرابع عشر يبرز بشكل كثيف السرّ الرائع، سرّ تجلّي الرب، ويظهر الروح القدس مستريحاً في المسيح. ويسوع الممتلئ من الروح القدس يرسله إلى البشر. غير أنه، وفي علاقة عكسية، يعمل الروح القدس في المسيح ويجلّيه وينهضه من الموت ويظهره في كماله في اليوم الأخير. واستدعاء الروح القدس نجده في قلب الحياة الليتورجيّة والسرّية. ونظرتنا إلى الإنسان في تأليهه تتمحور حول رَوْحنة الكائن الإنسانيّ وإتراعه من طاقات الروح القدس المؤلّهة. ذلك هو وجه القداسة، وجه يحمل الروح القدس، الذي يشهد له أكمل شهادة القديس ساروفيم الذي من ساروف، وقد كان يعلّم أن هدف الحياة المسيحية هو اكتساب الروح القدس.

إنّ الصبو المسكونيّ إلى الوحدة يرينا أولاً تفكّك جذر، كان فيما مضى، مشترَكاً، ويدعونا، بالتالي، إلى أن نعود فنرتبط بالقُربى الأوليّة التي كانت بيننا، بنبذ الطُروحات الفئويّة المغلقة. وإن ما نسعى إليه من تلاقٍ في الحقيقة والحياة لا يمكن أن يتمّ إلاّ بالعودة إلى اكتشاف تراث الآباء. غيرَ أنّ هذا الاكتشاف لا يعني المعرفة العلميّة المحضة. إنّه يعني ردّة اللاهوتيّين إلى النمط الآبائيّ. والعودة إلى الآباء يجب أن تكون قفزة إلى الأمام. فلا نكتفي بالاقتداء بهم، بل نستنبط معهم في تواصل أمين لتراثهم. «علينا أنْ نشهد، يقول

القدّيس غريغوريوس النزينزيّ، مُستَوحِين طريقة الصيّادين (الرّسل) وليس طريقة أرسطو» أو أفلاطون... أو هَيْدِغر اليوم. إنّها لدعوة إلى تجاوز أيّ «أصوليّة»، سواء كانت كتابيّة أو آبائيّة أو فلسفيّة إلى حيث يتفجّر الماء الحيّ، ماء الروح القدس. وهذه الشهادة لن تكون فاعلة إلّا عِبر الحياة في الله، في الخبرة الليتورجيّة، خبرة الكنيسة المصلّية والمعلّمة بصلاتها. من هنا، ما نتحقّقه، أنّ الأوساط المسكونيّة المُثلى هي الجماعات الرهبانيّة.

يركّز القدّيس باسيليوس على الروح القدس بوصفه روح مشاركة. واستدعاء الروح القدس على القرابين لا يمكن فَصله عن استدعاء الروح القدس على المؤمنين وعن توبة المتناوِلين. وبالتالي، فاستدعاء الروح القدس يعلِّم أنّ المحبّة العموديّة، أي محبّة الله، تكوّن الكائن الإنسانيّ كما تكوّنه المحبّة الأفقيّة التي يدعوها الآباء «سرّ الأخ». فنحن، إذاً، حيال توازن كامل بين «من يعبد بالروح والحقّ» و«من يخدم إخوته». إنّ الروح القدس يهتِف في أعماقِنا «أبّا، أيّها الآب» ويظهر في كل إنسان وجه الله البشريّ.

إنّ اندماج التاريخ بالحاضر الأزليّ وبالتدبير الخلاصيّ يحرّك مجيء الملكوت ويستهلّ زمن رجوع الربّ وقد بدأ مسيرته. وفي ضوء رجوع الربّ هذا تجتاز قيم الحضارة الإنسانيّة امتحاناً يُقوِّمُه اليوم الأخير، وفيه تجاوز القيم قبل الأخيرة إلى قيَم الوجود الإنسانيّ الأخيرة. إنّ رؤية اليوم الأخير الكتابيّة هي نوعيّة. والتاريخ فيها إنما ميزان قيمته هذا اليوم الأخير بالذات. ممّا يقضي على أيّ موقف مغلق ومتحجّر. وطالما الكنيسة «في وضعها التاريخيّ» فهي دوماً كنيسة الاغتراب، وهي مجتمع ينظر إلى اليوم الأخير ويسعى إلى الملكوت عبر مسيرته الأرضيّة. ذلك هو معنى قول يسوع «لستم من العالم، إلّا أنّكم في العالم»، فكلّ انتقاص في الوجود في العالم إنما هو انتقاص في الإيمان بالإنجيل. فالله ليس تعويضاً عن مواطن الضعف في الإنسان. إنّ الله يمسك بالإنسان في مواطن قوّته وقدرته. من هنا، إنّ الإنجيل يجب أن يكون حاضراً في مخاطر الوجود الإنسانيّ وخَياراته.

إنّ كنيسة مصوِّبة الخطى إلى اليوم الأخير تقدّم للجائع ليس «حجارة المثاليّات» والنظريّات، وليس حجارة «اللاهوتيّات»، كما نراها في كتب المدارس، بل «خبز الملائكة» و«قلب الأخ الإنسان المبذول طعاماً صِرفاً»، كما يقول أوريجانوس. وبما أنّها أُرسلت إلى العالم، فلا بدّ لكنيسة الكهنوت والنبوّة من أن تدخل في حوار مع كل إنسان، حوار يتمّ في ضوء تقلّبات الوجود وكوارث اليوم الأخير التي تختمها، كما يقول القدّيس غريغوريوس النزينزيّ.

ستكون الكنيسة أمينة للروح القدس بقدر أمانتها للإنسان. إنّ بُنيتها الماسياويّة والتي تُحييها مواهب الروح القدس فيها تعلو ما لها من بُنى وضعيّة وتجعل منها عنصرة دائمة. وفي الواقع، إنّ الكنيسة في واقعها الأقصى هي سرّ الحقّ، وهي بمثابة مجمع دائم الانعقاد في حياتها الصوفيّة والليتورجيّة. لقد صعد المسيح، الكاهن الاعظم، الى يمين الآب واتمّ بذلك ضراعته الكهنوتية إلَّا أنّه لن يكُفّ عن سؤال الآب إرسال الروح القدس. وهذا بالذات ما يجعل الكنيسة في عنصرة دائمة.

إنّ الروح القدس هو معلّم الكنيسة الأعظم، يقول القدّيس كيرلّس الأورشليمي [١]. إنّه المعلم لأنّه هو ضمان الحقّ الأكيد للكنيسة. وبالتالي، فأيّ مجمع عندما يُدعى «مسكونيًّا»، إنما يُعطى هذه الصفة لأنّ روح الحق قد جمع بين هذا المجمع والمسيح – الحقّ بمجرّد أنّ شعبَ الكنيسة قد قبله وعاشه.

يوم العنصرة وُلدت الكنيسة وظهرت بالكرازة الرسوليّة التي أتبعها الرسل بالليتورجيّة الإفخارستيّة الأولى، وقد رَأَسَها، ولا ريب، القدّيس بطرس. ومن الإفخارستيّا ينطلق الكهنوت ويتأسّس عليها. فالأسقف هو أولاً شاهد لأصالة عشاء الربّ، وهو الذي يَرْأَسُهُ. إنّه يدمج المؤمنين جميعاً بجسد الرب ويؤلِّف من مجموعهم الكنيسة، مجمع الخالدين، ويستدعي الروح القدس باسمهم جميعاً. وإنّا لنرى في تراث الشرق أنّ السلطة الإفخارستيّة هذه التي مارسها للمرّة الأولى القديس بطرس هي «الصخرة» التي أرسى عليها المسيح الكنيسة، والتي تنتقل إلى كلّ أسقفٍ بالسلطة التي يعطاها، ممّا يجعل كلّ كرسيّ أسقفيّة كرسيّ بطرس، حيث يجلس كلّ أسقف وجميع الأساقفة معاً. والقدّيس كبريانوس كان يعتبر ذاته، بوصفه أسقفاً، خليفة مباشرة لكرسيّ بطرس الذي وظيفته الأساسيّة ترؤس الإفخارستيّا [٢].

يقول القدّيس يوحنا الدمشقيّ: «إنّ وحدة الأقانيم الإلهيّة الثلاثة لا تعني الانصهار بل الاحتواء المتبادَل» [٣]. فكل أقنوم نوع فريد من الجوهر الواحد، ومن قبول هذا الجوهر الواحد من الأقنومَين الآخرَين، ومن إعطائه لهما ووضعهما في دورة الحبّ الإلهيّ الخالدة. فالآب يضمن الوحدة بدون مساس بمساواة الثلاثة مساواةً كاملة، مما ينفي أي خضوع «مرؤوسيّ». **فيتجلّى الآب بروعة مَن يَرْأَسُ الحبّ الثالوثيّ.**

تشبّهاً بهذه «الصورة القائِدة»، كما يدعوها القدّيس إغناطيوس الانطاكيّ، وفي شِركة الكنائس المتساوية كمال المساواة من جرّاء مِلءِ الإفخارستيّا الأسقفيّة [٤] حيث كل كنيسة هي

«كنيسة الله»، تَرْأَسُ المجموعة، في المحبّة، واحدة منها. تلك هي الميزة الخاصة التي للسلطة الفخريّة التي تهدف إلى تأكيد وحدة الكنائس جميعاً. ميزة محبّة على مثال الأبوّة السماويّة.

قبل الانشقاق، كانت لكنيسة روما تلك الميزة، وكان البابا هو الأب على مثال الآب السماويّ. وبالتالي لم يكن له أيّ سلطان بمعنى الولاية على الآخرين. ذلك إيمان الكنيسة الأرثوذكسيّة، ذلك إيمان آبائها. وفي ضوء هذا الإيمان يكون الهدف الذي تسعى إليه الحركة المسكونيّة توافق الإيمان بين الكنائس الثلاث (الرومانيّة والأرثوذكسيّة والبروتستانيّة). يعكس هذا التوافق وحدتها ومساواتها الكاملة، كما في مرآة تعكس سرّ الأقانيم الإلهيّة الثلاثة. والروح القدس، روح الشركة، سيعطي إذ ذاك موهبة فرحه، حيث الكنائس الثلاث ستجد مسرّتها معاً، وحيث الروح سيجعل من كل كنيسة هِبة للكنيستَين الأُخرَيَين.

إنّ اتحاد الكنائس لن يكون للأنصهار والضَياع بل للاحتواء المتبادَل. وكلّ كنيسة تكون إذ ذاك نوعاً فريداً من جوهر التجسّد الإلهيّ الواحد، ومن قبوله من الكنيستين الأُخرَيَين، ومن إعطائه لهما. وبذلك ستضع الكنائس ذاتها معاً في دورة الحبّ الإلهيّ الدائمة.

الحواشي

(١) X VIe Catéchèse bap.

(٢) *De Cathol. eccles. unitate*, IV; Cf. Nil Cabasilas, *P.G.* 149, 704 CD.

(٣) *De fide orth.* I, 8.

(٤) Selon St. Irénée, «notre doctrine est en accord avec l'Eucharistie et l'Eucharistie la confirme» (*Adv. Haeres.* IV, 18, 5).

فهرس الأعلام



— أ —

— ف —

— ق —

— ك —

— ل —

— م —

الفهرس

الصفحة

المطبعة البولسيّة
جونيه - لبنان

سلسلة
الفكر المسيحي بين الأمس واليوم

تضمّ هذه السلسلة مجموعة من المؤلفات القديمة والحديثة، التي تبحث في مختلف أبعاد الإيمان المسيحي، وتفسّر مختلف مواضيع العقيدة المسيحية تفسيرًا يتلاءم ومقتضيات العصر ويجيب على الأسئلة التي طرحها الفكر الانساني على مدى العصور. وتجمع هذه السلسلة كتبًا مؤلفة مباشرة باللغة العربية، وكتبًا مترجمة من مؤلفات كبار المفكرين واللاهوتيين القدماء والمعاصرين.

في السلسلة:

١ – الأب أغناطيوس ديك: **الله حياتنا**.

٢ – الأب سليم بسترس: **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر**.

الجزء ١: (الله الخالق – الشرّ والخطيئة الأصليّة – يسوع المسيح).

٣ – **الجزء ٢**: (الروح القدس – النعمة – الكنيسة).

٤ – **الجزء ٣**: (الأسرار – الحياة الأبديّة).

٥ – القدّيس يوحنا الدمشقيّ: **المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسيّ**. عرّبه عن النص اليونانيّ الأرشمندريت أدريانوس شكور، ق. ب.

٦ – الإكسرخوس جوزف نصرالله: «**منصور بن سرجون**» المعروف **بالقدّيس يوحنا الدمشقيّ: عصره، حياته، مؤلفاته**. عرّبه بتصرّف عن النص الفرنسيّ الأرشمندريت أنطون هبّي.

٧ – ج. – م. – ر. تيّار: **أسقف رومة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

٨ – بول إفدوكيموف: **الروح القدس في التراث الأرثوذكسيّ**. عرّبه عن النص الفرنسيّ المطران الياس نجمه، وقدّم له المطران جورج خضر.

٩ – **سفر المحبة**. نقله إلى العربيّة الأب جورج خوّام البولسيّ.

الجزء ١: الفاتيكان – الفنار (١٩٥٨ – ١٩٧٠).

١٠ – **الجزء ٢**: الفاتيكان – الفنار (١٩٧١ –).

١١ – **خطيب الكنيسة الأعظم، القدّيس يوحنا الذهبيّ الفم**: حياته وبعضٌ من مواعظه، ترجمها آباء مخلصيّون. عُني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب الياس كويتر المخلصي.

١٢ – **القدّيس باسيليوس الكبير**: حياته. أبحاثٌ عنه. مواعظه، عني بكتابته وجمعه وتنظيمه الأب الياس كويتر المخلصيّ.

منشورات

المكتبة البولسيّة ٥ المنشورات الأرثوذكسيّة

